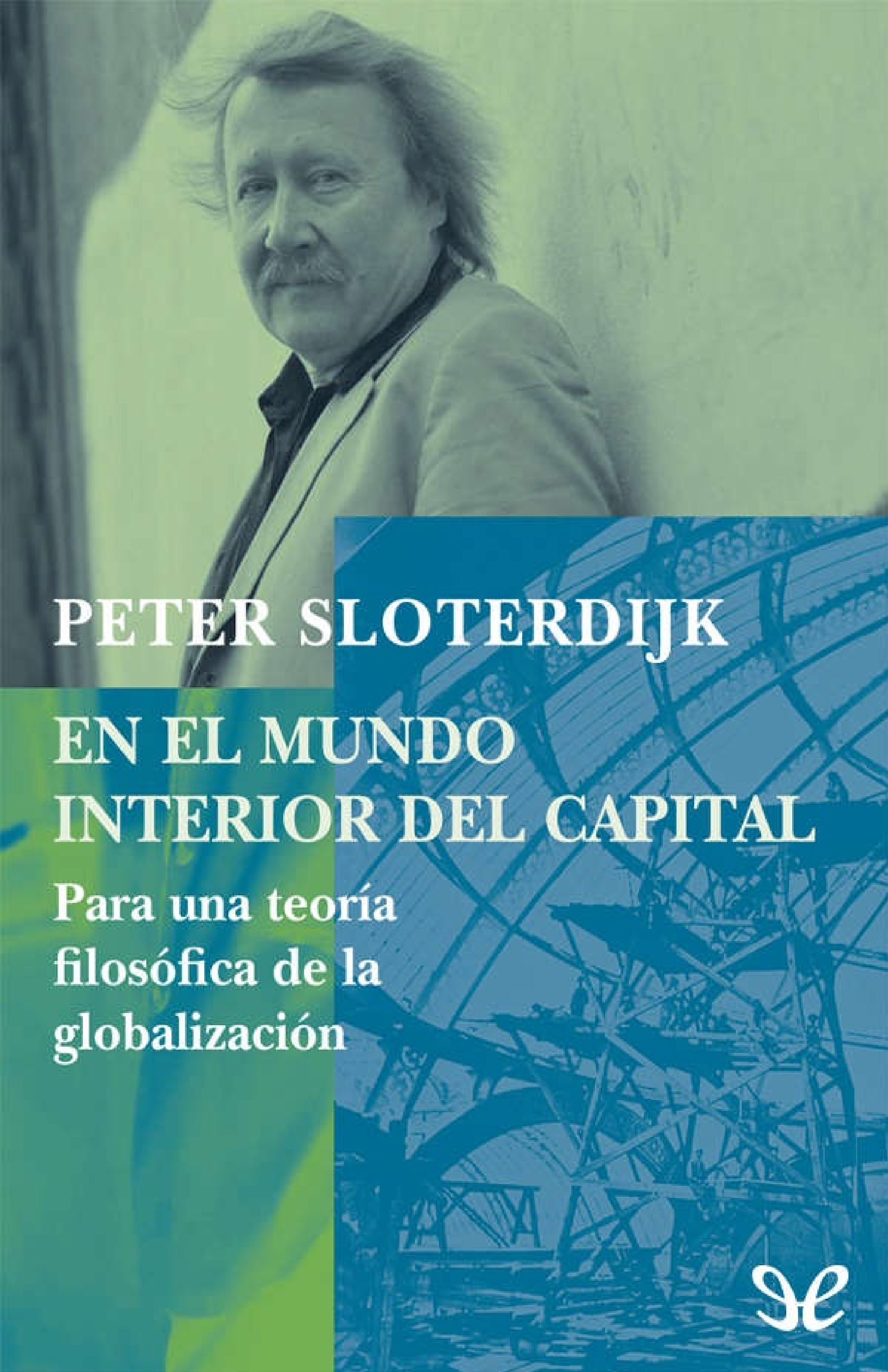

PETER SLOTERDIJK
EN EL MUNDO INTERIOR DEL CAPITAL
Para una teoría filosófica de la globalización

A la conexión entre relato y filosofía, que constituye la característica más sobresaliente de los libros de Peter Sloterdijk, hay que añadir el hecho de que a comienzos del siglo XXI se pueda contar con algo radicalmente revolucionario con respecto a la globalización. Esto se debe a que el autor se toma en serio las consecuencias histórico-filosóficas que van unidas a la imagen de la Tierra como globo, proponiendo la tesis de que lo que se elogia o vitupera como globalización es la fase final de un proceso y de que ya es posible detectar elementos de una nueva época ulterior a la globalización. En la fase final de la globalización el sistema mundial se ha desarrollado plenamente y, en tanto sistema capitalista, determina todas las circunstancias de la vida. El *Crystal-Palace* de Londres, lugar de la primera Exposición Universal de 1851, le sirve a Peter Sloterdijk como metáfora de esta situación: el palacio pone ante los ojos la inevitable exclusividad de la globalización, la edificación de una contextura de confort, es decir, la construcción y despliegue de un espacio interior de mundo, cuyos límites, aunque invisibles, son prácticamente insuperables desde fuera.



Peter Sloterdijk

El mundo interior del capital

Para una teoría filosófica de la globalización

ePub r1.0
turolero 05.06.15
EDICIÓN DIGITAL

Título original: *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*

Peter Sloterdijk, 2005

Traducción: Isidoro Reguera

Editor digital: turolero

Aporte original: Spleen

ePub base r1.2

Edición digital: ePubLibre, 2015

Conversión pdf: FS, 2020







Siegfried Unseld *in memoriam*

Primera parte

Sobre el surgimiento del sistema de mundo

… y así va flotando el globo de los piratas, inestable, en el éter tempestuoso.

Henri Michaux, *En otros lugares*

1

Sobre grandes relatos

El presente ensayo está dedicado a una empresa que no se sabe bien si llamar intempestiva o imposible. En tanto que recapitula la globalización terrestre, se propone suministrar, mediante un gran relato inspirado filosóficamente, esbozos para una teoría del presente. A quien esta aspiración resulte extraña que considere que si es provocador plantearla, desistir de ella significaría derrotismo intelectual. Desde antiguo, el pensamiento filosófico pretende decir quiénes somos y qué hemos de hacer; con lo que, desde hace al menos doscientos años, tienen que ver, asimismo, orientaciones de cómo fecharnos en la «historia». La penetración del tiempo en el pensamiento filosófico de la vieja Europa sólo ha llevado hasta ahora, sin embargo, a una revisión parcial de los *stocks* tradicionales. Pero, una vez que parece terminada la era de la sacralización unilateral del tiempo, también el espacio vivido exige sus derechos. Kant, de todos modos, ya era consciente de que el modelo de la razón misma es la orientación en el espacio.[1] Quien recorre lo suficiente esa indicación ha de llegar, consecuentemente, a una concepción distinta de la tarea de la actividad filosófica: la filosofía es su lugar captado en pensamientos. En los momentos en que sabe lo que hace, adopta los rasgos de un debate sobre la situación, en el que participan numerosas disciplinas. Para clarificar la situación son necesarios grandes relatos.

Un intento así resulta intempestivo a la vista del consenso dominante entre los intelectuales desde hace una generación: que precisamente tales relatos, los llamados grandes, habrían acabado de una vez por todas. Esta opinión no procede en absoluto de la nada. Se apoya en la plausible convicción de que, a pesar de que quisieran construir a lo grande y general el curso de la «historia», los relatos conocidos de este tipo poseían rasgos insuperablemente provincianos; de que, dominados por prejuicios deterministas, introdujeron furtivamente en el curso de las cosas proyecciones finalistas de una desvergonzada linealidad; de que, debido a su eurocentrismo incorregible, estaban conjurados con el pillaje colonialista del mundo; de que, debido a que, de modo claro o encubierto, propugnaban una historia de la gracia o de la salvación, contribuyeron a ocasionar desgracias profanas a gran escala; y de que ahora, finalmente, habría que instaurar un pensamiento de índole completamente diferente: un discurso sobre asuntos históricos discreto, polivalente, no totalizador, pero ante todo consciente de su propia condición perspectivista.

Bajo este modo de ver las cosas todo es correcto excepto la conclusión final, que casi siempre se orienta en la dirección falsa, resignada. Es verdad que cuando, con sensibilidad contemporánea, dirige su mirada retrospectiva a los textos maestros del relato filosófico y a las exégesis clásicas del mundo en movimiento histórico, el historiador de las ideas ha de sacar la impresión de habérselas con un manojo de exageraciones rapsódicas. Lo que hasta ahora se ha llamado filosofía de la historia fueron, sin excepción, sistemas ilusorios de precipitación. Condujeron siempre a montajes apresurados del material en líneas rectas, trazadas con violencia, como si los pensadores estuvieran afectados por un síndrome de hiperactividad. Por suerte, han pasado los tiempos en los que

podían resultar atractivas doctrinas que prometían a sus adeptos, con ayuda de un puñado de conceptos simplistas, abrir de par en par el acceso a la sala de máquinas de la historia universal, cuando no, incluso, a la planta de administración de la torre de Babel. Incluso al lego le sorprende hoy la *vanitas* de todos los constructos filosófico-históricos habidos hasta ahora; hoy, cualquier estudiante que comienza, cualquier galerista ha comprendido con respecto a esos constructos lo suficiente como para esbozar una cierta sonrisa ante expresiones como «espíritu del mundo», «meta de la historia», «progreso universal».

La satisfacción con respecto a esas clarificaciones no dura mucho, dado que el discurso acostumbrado sobre el final de los grandes relatos apunta más allá, no se conforma con rechazar sus simplificaciones insoportables. ¿No se ha convertido ya él mismo en un cómodo meta-relato? ¿No está ese nuevo mito intelectual inequívocamente en alianza con una sarcástica indolencia que sólo quiere ver en lo amplio algo importuno y en lo grande algo sospechoso de veleidad? ¿No ha seguido durante los últimos decenios a los escépticos posdialécticos y postestructuralistas una parálisis parcial del pensar, cuya forma más suave sería la especialización —enemiga de las ideas, que recorre las ciencias humanas actuales— en historias del detalle, sacadas de archivos recónditos?

Si los grandes relatos conocidos hasta ahora —el cristiano, el liberal-progresista, el hegeliano, el marxista, el fascista— se han revelado como intentos inadecuados por hacerse cargo de la complejidad del mundo, este reconocimiento crítico no deslegitima el relato de cosas sucedidas, ni dispensa al pensar del esfuerzo por conseguir una óptica luminosa para los detalles aprehensibles de la totalidad esquiva. ¿No ha significado desde siempre pensar: aceptar el desafío de que lo

desmesurado aparezca concreta y objetivamente ante nosotros? Y eso desmesurado, que incita al comportamiento conceptual, ¿no resulta incompatible, por sí mismo, con la naturaleza tranquilizante de lo mediocre? La miseria de los grandes relatos de factura convencional no reside en absoluto en el hecho de que fueran demasiado grandes, sino en que no lo fueron lo suficiente. Obviamente puede discutirse sobre el sentido de «grande». Para nosotros «suficientemente grande» significa: más cerca del polo de la desmesura. «… Y ¿qué significaría *pensar* si no se midiera incesantemente con el caos?»[2]

Los esbozos presentados aquí son un flanco adyacente del «proyectoEsferas», que representa un amplio intento de configurar juntos lo narrativo y lo filosófico de un modo en parte neo-escéptico, en parte neo-morfológico.[3] En la elaboración del proyecto —los tres volúmenes existen completos desde 2004— se hizo una relación del desarrollo del motivo: esfera tanto en la cosmología filosófica como en la teología de la vieja Europa; se examinaron con cierto detenimiento sus implicaciones dinámicas y su fuerza antropológica configurativa. Al hacerlo salió a la luz, entre otras cosas, el alto valor de uso psicosemántico o religioso de las especulaciones clásicas sobre la esfera. Los antiguos descubrieron en la esfera envolvente una geometría de inmunidad; en ésta se desarrolló, como había que mostrar, el poderoso *movens* de las producciones metafísicas o totalistas de imagen de mundo. El amplio relato desplegado en *Esferas II*, *Globos*, de las esferas de Dios y globos de universo puso al descubierto los motivos por los que esas formas excelsas imaginarias de la totalidad estaban condenadas a su desaparición en la Época Moderna,[4] mientras que el emplazamiento humano, el planeta *Terra*, se resaltaba más explícitamente cada vez. En un amanecer, que duró siglos, fue

apareciendo la Tierra como el globo único y real, fundamento de todos los contextos de vida, mientras casi todo lo que hasta entonces valía como cielo acompañante, lleno de sentido, se fue vaciando. Este hado fatal de la Tierra, generado por prácticas humanas, acompañado de una des-realización simultánea de las esferas numinosas, antes vitales, no proporciona sólo el mero trasfondo del acontecer que hoy se llama «globalización», sino que constituye el drama mismo de la globalización. Su núcleo está en la observación de que las condiciones de inmunidad humana se transforman de raíz en la Tierra descubierta, redificada, singularizada.

Si la presente exposición, a diferencia de otras aproximaciones al tema, acentúa su aspecto filosófico, lo hace apelando al hecho, poco considerado hasta ahora, de que el objeto histórico en cuestión, el globo terrestre, está lleno de mosquitos metafísicos que gustan ocultarse bajo la apariencia de lo habitual. Él representa un bastardo geográfico-filosófico, de cuyas peculiaridades lógicas y físicas no es tarea fácil formarse un concepto. Es verdad que, en principio, el oprimido globo azul, con manchas amarillentas de sabana, ya no parece que sea algo así como una cosa entre cosas, como un pequeño cuerpo entre cuerpos que hacen girar hombres de Estado y niños de escuela con un movimiento de la mano; a la vez ha de reproducir la totalidad singular o la mónada geológica que sirve de base a toda vida, pensamiento e invención. Dicha cuestión terrestre por el emplazamiento es la que, durante el curso de la modernización, se desarrolla cada vez con mayor compromiso: mientras que en la imagen del cosmos de la Antigüedad la Tierra se representó paradójicamente como el centro marginal de un universo sólo observable para nosotros desde dentro, los modernos la perciben como una bola excéntrica de cuya redondez podemos convencernos nosotros mismos desde una perspectiva exterior.

Esto generará consecuencias imprevisibles para la «imagen de mundo» de las generaciones posteriores a Mercator. El «monogeísmo», la convicción de la unicidad de este planeta, se nos muestra como un dato diariamente rejuvenecido, mientras que el monoteísmo ya no puede representar para ningún futuro más que una tesis dogmática caduca, que no puede actualizarse realmente ni siquiera con la ayuda de las bombas santurronas procedentes del Próximo Oriente. Las demostraciones de la existencia de Dios han de soportar la mácula de su fracaso, mientras que las demostraciones de la existencia del globo terrestre cuentan a su favor con una afluencia incesante de evidencias. En lo que sigue han de ocuparnos las circunstancias bajo las que pudo llegarse a la acumulación de tantos comprobantes de la unidad de este objeto, tan compacto como sublime, que habitamos.

Con estas insinuaciones hemos entrado en el ámbito nuclear de la filosofía, presuponiendo que admitimos la hipótesis de que filosofar no es sólo, como se oye muy a menudo en los últimos tiempos, una actividad sin objeto, es decir, un *modus vivendi*, sino que posee una objetividad real, por no hablar ya de un objeto propio. La filosofía puede y quiere ser ejercida como una cuasi-ciencia de las totalizaciones y sus metáforas, como teoría narrativa de la génesis de lo universal y, finalmente, como meditación del ser-en-situaciones, alias ser-en-el-mundo; llamo a esto «teoría de la inmersión» o teoría general de la convivencia, y fundo ahí el parentesco de la filosofía más reciente con el arte de la instalación.[5]

Dicho sin rodeos, en las opiniones habituales sobre la globalización la comicidad discreta es una característica fundamental. En efecto, se trata de un filosofar libre que, evidentemente, cuando mejor se siente es cuando no

intervienen en el debate miembros pertenecientes al *métier*. Así sucede que hoy el *topos* más filosófico entre los *topoi* contemporáneos, tanto de la política como de la teoría de la cultura, recorre el mundo prácticamente sin apreciable intervención del gremio. La totalización más efectiva, la recopilación de la Tierra por el dinero en todas sus mutaciones, como mercancía, como texto, como imagen y como prominencia,[*] se va realizando por sí misma, sin que los miembros de la facultad de Filosofía sepan, en principio, decir más sobre ella que cualquier lector de periódicos en un país con prensa medio libre. Cuando filósofos contemporáneos se han manifestado sobre el tema según las reglas de su arte, la mayoría de las veces ha sucedido en publicaciones marginales, sin eco digno de mención en las corrientes públicas de discusión; exceptuando quizá el *Empire [Imperio]* de Negri y Hardt, que sí ha gozado de reconocimiento mundial.

Aumenta la ironía de la situación el hecho de que se podría participar de la opinión de que ese allanamiento del *votum* filosófico en un barullo general de opiniones es testimonio de algo laudable. Se podría argumentar con fundamento que a la filosofía, que hasta hace poco tiempo pretextaba soñar con su devenir práctico, no le podía haber sucedido nada mejor que instalarse en un ámbito de avenencias cotidianas, libres de jerarquía. Incluso se podría aventurar la afirmación de que un explícito noquerer-ser-nada-especial de los discursos filosóficos fuera la prueba de que se trata de un pensar a la altura de los tiempos, y las alturas de hoy han abjurado de la mala costumbre del sobresalir. Consecuentemente, que lleven la voz cantante no-filósofos en asuntos de globalización habría que interpretarlo como un signo de que la «sociedad» —o como quiera llamarse, si no, a las multitudes de gentes que conviven y politizan— se ha vuelto inmune a los

entusiasmos inducidos filosóficamente, así como a las consignas autoritariamente generalizadas sobre el estado del mundo. ¿Por qué, entonces, lamentar la marginación de la filosofía?

No intento negar los momentos significativos de un punto de vista así. La monopolización del discurso de la globalización por politólogos y científicos sociales, a quienes se debe la prosecución del periodismo por medios atrabiliarios, sería perfectamente soportable, vista en su conjunto, si no fuera por el hecho de que los conceptos fundamentales de esos debates son, casi sin excepción, términos filosóficos no reconocidos como tales, cuyo uso *amateur* lleva a sugestiones y tergiversaciones de sentido. Quien filosofa sin consideración a la naturaleza de ese arte ejerce siempre, en definitiva, el negocio de un mito, oculta o mantiene en vilo, y no pocas veces con peligrosas consecuencias. A los efectos colaterales dignos de mención de la ola actual parafilosófica pertenece la proliferación de afirmaciones no comprobadas, que ya no se detienen en las fronteras de los Estados nacionales. Copias piratas de esa desconsideración circulan libres por todo el mundo. Ofrecen un ejemplo convincente a favor de la tesis de que todo lo que está en busca de clientela se vende hoy o bien en todos los mercados o bien en ninguno. Resulta curioso que no pocas veces sean los espíritus liberales, esos enemigos declarados de los grandes relatos teológicos y filosóficos, quienes con los conceptos no deducidos de globalidad y totalidad, de espacio, tiempo y situación, de unidad, multiplicidad, efecto recíproco, inclusión y exclusión, y otras palabras, de las que escritas una detrás de otra resulta un artículo de fondo, se lancen a hipótesis políticamente virulentas.

Contra los efectos secundarios de tales precipitaciones ayuda, en principio, recordar el origen filosófico del motivo-

globo. Este podría comenzar con la frugal indicación de que «globo» es un sustantivo que representa una idea simple, la tesis del cosmos, y un doble objeto cartográfico, el Cielo de los antiguos y la Tierra de los modernos; de este nombre se siguen las derivaciones adjetivas al uso sobre estados de cosas «globales», que sólo últimamente han sido elevadas a rango nominal a través del verbo anglosajón *to globalize*. De ahí procede la híbrida figura de la «globalización». De todos modos, dicha expresión tiene la ventaja de acentuar el matiz activo del acontecer actual del mundo: si sucede la globalización es siempre por operaciones con efectos en la lejanía.

Como paso siguiente habría que hacer valer la constatación de que la imagen de un globo, que sirve a la vida biológica y reflexiva como contenedor o soporte, era esencial para la interpretación filosófica del universo entre los griegos. La cosmología de la Antigüedad occidental, sobre todo la platónica y la de los sabios helenísticos posteriores, se había adscrito a la idea de representar la totalidad de lo que es mediante la imagen estimulante de una esfera omnicomprensiva. Por mucho que se haya chapurreado nostálgicamente, el nombre de esa configuración está todavía presente en la memoria europea, puesto que desde los viejos tiempos de la Academia la gran redondez de lo existente se ha llamado *cosmos*: un nombre que trae al recuerdo el carácter de ornamento y belleza del universo. Al mismo objeto se le llamó a la vez cielo, *uranos*. El nombre titánico expresaba la idea de que el mundo tiene su límite en una última bóveda de éter: una conjetura que hubiera podido llamarse igualmente una esperanza. Gustaba de imaginarse el mundo como una amplia vasija, que proporciona sostén a las estrellas fijas y calma el miedo humano a caer. El cielo era para Aristóteles la última envoltura, que todo lo contiene pero no es contenida por

nada.[6] Mensurar ese cielo en pensamientos significó llevar a cabo la primera globalización. Con ello surgió la buena nueva de la filosofía: que, por mucho que le deprima el desorden en que vive, el ser humano no puede caerse fuera del universo.

Así pues: los comienzos reales de la globalización están en la racionalización de la estructura del mundo de los cosmólogos antiguos, que por primera vez con gravedad conceptual, mejor, morfológica, reconstruyeron la totalidad de lo existente en figura esférica y ofrecieron a la consideración del intelecto esa edificante configuración de orden. La ontología clásica fue una esferología, bien como cosmología bien como teología: ofreció una teoría del globo absoluto en ambas formas.[7] Logró consideración como geometría sublime, que colocaba en el punto central lo bien formado, lo circular, lo recurrente-a-sí: se ganó simpatías como lógica, ética y estética de las cosas redondas. Para los pensadores de la tradición europea valía como algo cierto que el bien y la redondez acaban en lo mismo. Por eso la forma esférica pudo ser efectiva como sistema cósmico de inmunidad. Sólo como logros mucho más tardíos entran en juego teorías de lo no redondo: anuncian las victoriosas ciencias de la experiencia, la muerte de Dios, las matemáticas del caos y el fin de la vieja Europa.

Recordar estas circunstancias significa poner de manifiesto por qué «la globalización» en su totalidad es un proceso lógica e históricamente mucho más poderoso que lo que se entiende por ella en el periodismo actual y entre sus corresponsales económicos, sociológicos y policiales. Los discursos políticos correspondientes, bien se pronuncien durante la semana, bien los domingos, tratan sólo del episodio más reciente, que se distingue por un intercambio fuertemente acelerado de mercancías, signos y microbios, para hablar sólo más tarde de

los mercados monetarios y sus quimeras. Quien quiera hacerse cargo de la seriedad ontológica del suceso que discutimos bajo el nombre de globalización —el encuentro de ser y forma en un cuerpo soberano—, ha de resaltar diferencias de época, hasta ahora poco percibidas, en el concepto mismo. Por eso a la expresión globalización se le hace acompañar aquí del adjetivo *terrestre*. Tiene que indicar que se pone en discusión un capítulo de una historia más amplia, de cuyas dimensiones intelectualmente estimulantes no se hacen una idea apropiada habitualmente quienes contribuyen al debate actual sobre el tema.

La globalización terrestre (prácticamente consumada con la navegación cristiano-capitalista y políticamente implantada por el colonialismo de los Estados nacionales de la vieja Europa) constituye, como hay que mostrar, la parte media, plenamente abarcable a simple vista, de un proceso en tres fases, de cuyos inicios se ha tratado en otra parte pormenorizadamente.[8] Este período intermedio de quinientos años de la secuencia ha entrado en los libros de historia bajo el epígrafe de «era de la expansión europea». A la mayoría de los historiadores les resulta fácil considerar el espacio de tiempo entre 1492 y 1945 como un complejo cerrado de acontecimientos: se trata de la era en que se perfiló el actual sistema de mundo.[*] La precedió, como se ha apuntado, la globalización cósmico-urania, aquel imponente primer estadio del pensamiento de la esfera, que, en honor a la predilección de la doctrina clásica del ser por las figuras esféricas, se podría llamar la globalización morfológica (mejor: onto-morfológica). Le sigue la globalización electrónica con la que se las tienen y tendrán que ver las gentes de hoy y sus herederos. Los tres grandes estadios de la globalización se distinguen, pues, en primer término, por sus medios simbólicos y técnicos: constituye una diferencia epocal que se

mida con líneas y cortes una esfera idealizada, que se dé la vuelta con barcos a una esfera real o que se hagan circular aviones y señales de radio en torno a la envoltura atmosférica de un planeta. Constituye una diferencia ontológica que se piense en un cosmos que alberga en sí el mundo de esencias en su totalidad, o en una Tierra que sirve como soporte de configuraciones diversas de mundo.

El punto culminante de la metafísica de las esferas —Dante y el Cusano son sus testigos eminentes— es a la vez el punto de retorno a su disolución. La fase de decadencia de la interpretación esferocosmológica de lo existente comienza con la cesura cultural que, siguiendo las huellas de Jacob Burckhardt, llamamos Renacimiento. El gran historiador y morfólogo propuso para esta irrupción en la Época Moderna la fórmula «descubrimiento del mundo y del hombre»; como veremos, coincide con la fase de auge del realismo terrestre. Si miramos a los océanos, comienza con los grandes periplos de los portugueses, si miramos al cielo, con las «revoluciones» de Copérnico y con la despedida por parte de Kepler del dogma del movimiento circular ideal en las órbitas planetarias. Este rechazo hubo de causar el derrumbamiento de las reconfortantes bóvedas celestes etéricas por cuanto sustrajo el fundamento al idealismo de lo redondo. En una secuencia obligada de capítulos lógicos y empíricos fue consumándose a partir de aquellos días la vuelta a una dedicación completamente nueva al planeta Tierra; quizás alguna vez se entienda que hay que seguir adscribiendo el descubrimiento y registro cartográfico de las lunas terrestres neurológicas, los cerebros humanos, a ese mismo giro de la atención. Sobre dicho giro se cimentará empíricamente la creencia monogeísta de la Época Moderna. Él introduce la era de la captura de la Tierra, en cuya fase de saturación hemos entrado sólo hace apenas medio siglo.

La expresión «saturación» posee en el contexto dado un sentido dentro de la teoría de la acción: tras la satisfacción del hambre de mundo agresiva, que se manifestó en las salidas y ocupaciones de agentes europeos, comienza una era, a más tardar en 1945, cuyo modo de producción de mundo se distingue claramente del de la época precedente. Su característica es la preeminencia creciente de las inhibiciones frente a las iniciativas. Después de que la globalización terrestre se realizara durante siglos como unilateralidad en acción, desde hace pocos decenios se vuelve la mirada a los hechos y convicciones de esa era con una obligada contrición: llevan el precavido nombre de eurocentrismo como para demostrar que se ha renegado de las obras de ese medio antes tan altanero. Caracterizaremos esa época como el tiempo efectivo del unilateralismo: como la asimétrica toma del mundo, cuyos puntos de salida estaban en los puertos, cortes y ambiciones de Europa. Queda por mostrar que, y cómo, el complejo de estos hechos atropellados, heroicos y deplorables hubo de entrar en los libros bajo el nombre de «historia universal»; y por qué la historia universal en esa acepción de la palabra ha concluido definitivamente. Si «historia» designa la fase de éxito del unilateralismo —y más abajo defenderemos esa definición—, los habitantes de la Tierra viven hoy inequívocamente en un régimen poshistórico. Más tarde analizaremos cómo se aviene este diagnóstico con la pretensión de Estados Unidos, como «nación indispensable», de ser la heredera del concepto unilateral de mundo.

La globalización está saturada en sentido moral desde que desde todas partes del mundo las víctimas hacen saber a los culpables las consecuencias de sus crímenes: esto caracteriza el núcleo de la situación postunilateral, postimperial, poscolonial. Está saturada también en el sentido técnico desde que los transportes rápidos y medios ultra-rápidos dejaron

atrás el tráfico mundial indolente de la época de la navegación (lo que nada cambia, por lo demás, en el hecho de que el tráfago sobre los mares sea hoy cuantitativamente más extenso que en cualquier tiempo pasado: el 95 por ciento del comercio mundial de materiales se desarrolla actualmente por vía marítima). De una *tournée* en avión alrededor de la Tierra se puede ya regresar casi el mismo día; de grandes acontecimientos políticos, de graves crímenes y maremotos en el otro confín del mundo ya se entera uno, por regla general, tras pocos minutos u horas. La globalización está saturada en sentido sistémico desde que los responsables de la salida al espacio abierto se ven obligados a admitir que todas las iniciativas están sujetas al principio de acción recíproca y que la mayoría de las ofensivas se retrotraen a la fuente tras un cierto tiempo de asimilación. Estos efectos retroactivos se expresan ahora dentro de intervalos de tiempo que apenas abarcan una vida humana, incluso más cortos que el período de un cargo público de los actores, de modo que los responsables son confrontados personalmente, cada vez más, con las consecuencias de sus obras: por eso hay que apreciar como novedades morales mundiales los procesos contra jefes de Estado criminales como Pinochet, Milosevic, Sadam Husein y otros desventurados unilateralistas. En la medida en que la justicia inmanente gana terreno, las ideas antinaturales de un premio o castigo en otro mundo —antes ingredientes imprescindibles de la moral de una gran cultura— pueden perder importancia para nosotros. La tesis idealista, según la cual la historia universal incluye el juicio universal, cobra nuevo sentido por la ley de la densidad creciente: en el mundo denso o concentrado, todos los actores que se han aventurado destacadamente están expuestos de hecho a un juicio ininterrumpido por parte de sus observadores y contrincantes; la expectativa de posibles hostilidades y represalias

proporciona su color actual al concepto de realidad. Dentro de un gran tráfago de acontecimientos, las iniciativas individuales están sujetas a la ley del entorpecimiento recíproco creciente: hasta que la suma de todas las empresas simultáneas se estabilice en una especie de gelatina vibrante hiperactiva.

Con el establecimiento del sistema monetario internacional basado en el patrón oro, por Bretton Woods en el año 1944, la globalización terrestre puede considerarse cerrada;[9] pero, como muy tarde, ha acabado con la instalación de una atmósfera electrónica y un *environment* de satélites en la órbita terrestre durante los años sesenta y setenta del siglo XX. En el mismo movimiento se incluye la disposición, por muy titubeante que sea, de tribunales internacionales: esos puertos de la justicia, desde los cuales los delitos cometidos por todo el mundo regresan a sus autores.

En este nivel aparecen a la vista las manifestaciones de la *tercera* globalización actual. De ellas se hablará sobre todo en la segunda parte del presente ensayo, que trata de la instalación y ampliación del «espacio interior de mundo» capitalista. Para la descripción del mundo globalizado, que se puede llamar igualmente un «mundo sincrónico», recurrimos a la imagen del *palacio de cristal*, acuñada por Fiódor Dostoievski en la novela *Memorias del subsuelo*, del año 1864: una metáfora que remite al famoso gran recinto de la Exposición Universal de Londres de 1851. En él el escritor ruso creyó ver ante sus ojos la esencia de la civilización occidental como en un último concentrado. En el monstruoso edificio reconoció una estructura devoradora de lo humano; sí, un moderno Baal directamente, un *container* de culto en el que los seres humanos rinden homenaje a los demonios de Occidente: al poder del dinero, al movimiento puro y a los

placeres narco-estimulantes. Las características del culto a Baal, para el que los ecónomos de hoy ofrecen la palabra «sociedad de consumo», como mejor pueden ilustrarse aún es partiendo de la metáfora-palacio de Dostoievski, aun cuando prefiramos mantener las distancias en relación con las sugerencias religiosas del autor, así como de las ingeniosas y oscuras insinuaciones de Walter Benjamin sobre el «capitalismo como religión». El «palacio de cristal» alberga el espacio interior de mundo del capital, en el que tiene lugar el encuentro virtual entre Rainer Maria Rilke y Adam Smith; daremos la palabra a ambos autores en el momento oportuno. Si hemos reasumido la expresión «palacio de cristal» es, ante todo, para expresar la sensación de lo poco apropiada que es la plática, tan a la moda, sobre el «mercado mundial» para caracterizar la estructura de la vida bajo la jurisdicción de la situación financiera penetrante. El espacio interior de mundo del capital no es un ágora ni una feria de ventas al aire libre, sino un invernadero que ha arrastrado hacia dentro todo lo que antes era exterior. Con la imagen de un palacio del consumo de alcance planetario puede someterse a discusión el clima excitante de un mundo interior de mercancías integral. En esta Babilonia horizontal la condición humana se convierte en una cuestión de poder adquisitivo, y el sentido de la libertad se manifiesta en la capacidad de elegir entre productos del mercado, o de producir uno mismo tales productos.

En relación con la sensibilidad general sobre el espacio es significativo de la tercera ola de la globalización que desespacialice el globo real y en lugar de la esfera abovedada de la Tierra instaure un punto casi sin dimensión, o bien una malla compuesta de puntos de intersección y líneas, que no significan otra cosa que enlaces entre calculadores separados por distancias discrecionales. Si la segunda ola, contando con

velocidades escasas y medias, había puesto de relieve ante la percepción humana la inmensa extensión del planeta, la tercera, con altas velocidades, vuelve a hacer desaparecer la sensación de amplitud de la Edad Moderna. A ello responde hoy un malestar difuso por la estructura hipercomunicativa del sistema de mundo: una sensación justificada, pensamos, puesto que lo que se celebra hoy como bondades de la telecomunicación lo experimentan innumerables personas como una consecución sospechosa, con cuya ayuda ahora nos podemos hacer tan desgraciados mutuamente desde lejos, como antes sólo estaba reservado a los vecinos directos. Cuando se niega la dignidad de las distancias, la Tierra, junto con sus éxtasis locales, se encoge en un cuasi-nada, hasta que de su extensión regia ya no queda más que un logo demasiado usado.

Tras estas notas preliminares sobre el título del libro, hay que responder todavía a la pregunta de hasta qué punto estaba pensado en serio el rótulo del capítulo final de *Esferas II*,[10] que ha sido reelaborado en la presente investigación. El autor pide que se le crea que a él el finismo y ultimatismo del *feuilleton* apocalíptico le parecen exactamente igual de ridículos que al más aburrido de los lectores benévolos. No se habló de una «última esfera» porque uno se hubiera propuesto exhibir un *western* filosóficamente trastocado. Pero sobre el trasfondo del gran relato del encuentro entre ser y círculo tenía que resultar comprensible por qué la globalización terrestre no representa simplemente una historia entre otras muchas. Ella es, como quiero mostrar, el único espacio de tiempo en la vida de los pueblos que mutuamente se descubren, alias «humanidad», que merece llamarse en un sentido filosóficamente relevante «historia» o «historia universal».

La historia universal fue el modelado de la Tierra como soporte de las culturas y los éxtasis; su característica presentación política fue la unilateralidad triunfante de las naciones expansivas europeas; su estilo lógico es la interpretación indiferente de todas las cosas bajo la señal del espacio homogéneo, del tiempo homogéneo y del valor homogéneo; su modo operativo es la concentración; su resultado económico es el establecimiento del sistema mundial; sus bases energéticas son los combustibles fósiles, todavía disponibles en abundancia; sus gestos primarios estéticos son la expresión histérica del sentimiento y el culto a la explosión; su resultado psicosocial es el apremio a ser cómplice de la miseria lejana; su oportunidad vital es la posibilidad de comparar interculturalmente las fuentes de la felicidad y las estrategias de gestión del riesgo; su esencia moral es el paso del *ethos* de la conquista al *ethos* del dejarse-domesticar por los conquistados; su tendencia civilizatoria se expresa en un denso complejo de desahogos, seguros y garantías de confort; su desafío antropológico es la producción masiva de «últimos hombres»; su consecuencia filosófica es la oportunidad de ver cómo la Tierra única aparece en los innumerables cerebros.

No tendría por qué resultar difícil admitir: la concentración de los muchos mundos, separados hasta ahora, en un contexto extensivo a la Tierra es un sujeto en el que, por su propia naturaleza, la filosofía y la historiografía se encuentran. Quien pasa las hojas hacia atrás en el cuaderno de bitácora del último medio milenio, que llevó el título, para muchos fastidioso pero materialmente correcto, «Historia universal de Europa», [11] entiende también en qué sentido puede llamarse la última, o incluso la única, a la esfera que circunnavegaron Magallanes y sus sucesores.

2

La estrella errante

Cuando, hace dos milenios y medio, geómetras y filósofos griegos comenzaron a mensurar matemáticamente el universo estaban bajo la impresión de una fuerte intuición formal: que, en último término, todas las cosas se mueven en círculo. Su interés por el todo del mundo se despertó por la fácil constructibilidad y la perfección simétrica de la figura de la esfera. Para ellos, la forma más simple era, a la vez, la más íntegra, completa y bella. Desde entonces, a los cosmólogos que se reunían en la antigua Academia y en otros lugares de debate culto se les pudo considerar no sólo como los racionalistas más fuertes, sino también como los más nobles entre los estetas. Quien no era geómetra u ontólogo por aquel entonces, ya no se le podía utilizar como conocedor de cosas bellas. ¿Qué otra cosa era, efectivamente, lo bello, el cielo, sino la realización material de lo mejor, que es el todo? El prejuicio griego en favor de las totalidades redondas habría de permanecer vivo hasta la época del idealismo alemán: «¿Sabéis su nombre?, ¿el nombre de aquello que es Uno y Todo? Su nombre es belleza» (Friedrich Hölderlin, *Hiperión*).

Así pues, el nombre de lo bello acabado y perfecto —*sphaira*— se formulará desde entonces geométricamente. A esa elevación de la forma del mundo sobre la materia del mundo la apadrinó una estética de la perfección, que siguió siendo válida hasta que la Europa moderna puso en vigor otro

sistema de normas para lo bello y lo no-bello. Si alguna vez se habían de integrar en una intuición tanto el todo sutil como el compacto había de ser, como se pensaba, bajo la forma de representación de la esfera. Pertenecía a la naturaleza sublime de ese hiper-objeto el hecho de que permanezca irreconocible para ojos comunes: hay una esfera que es demasiado grande para la percepción trivial y demasiado sublime para la comprensión sensible. Pero esto no es realmente sorprendente: desde que la filosofía comenzó la guerra contra la sensualidad de las opiniones populares, la invisibilidad pasa siempre como la característica fuerte de las realidades profundas.[12] Según la tesis de los filósofos, lo que se muestra a los sentidos es reflejo y ejemplo; lo esencial duradero brilla sólo en el pensar conceptual. Pero, independientemente de que se trate de un constructo ideal o de un fenómeno sensible: ningún objeto volvió a conseguir satisfacer tanto y humillar tanto a sus contempladores como la esfera-todo, que bajo su doble nombre de *cósmos* y *uranós* todavía brilla desde lejos tras su hundimiento en el archivo de las ideas acabadas, que ya han cumplido su misión.

Pero en cuanto se trató de llevar a concepto o, mejor, a imagen la globalización del cuerpo de la Tierra, fue la estética de lo feo la que hubo de hacer valer su competencia. Lo decisivo en este proceso no es que se hubiera reconocido definitivamente la forma esférica de la Tierra y que se pudiera hablar públicamente, incluso en presencia de eclesiásticos, de sus curvaturas, sino que las particularidades de su forma, los ángulos y aristas, por decirlo así, aparecieran en primer plano. Sólo ellos son informativos para la ciencia, pues sólo lo no-perfecto —lo que no se puede construir geométricamente— permite y demanda investigación empírica. Lo bello puro puede dejarse tranquilamente en manos de los idealistas, lo bello a medias y lo feo da trabajo a los empiristas. Mientras

que la perfección puede ser concebida sin recurso a la experiencia, los hechos e imperfecciones hay que constatarlos exclusivamente por la experiencia. Por eso la globalización urania o cósmica y morfológica había sido, en lo esencial, asunto de filósofos y geómetras; la globalización terrestre, por el contrario, será un problema para cartógrafos y una aventura de marineros, más tarde también un asunto de economistas, de climatólogos, de ecólogos, de especialistas en terrorismo y otros expertos en lo accidentado y complejo.

Es fácil aclarar por qué esto no podía ser de otro modo: en la era metafísica el cuerpo de la Tierra no podía ni debía presentarse con mayor distinción de lo que permitía su situación en el cosmos. En el plan aristotélico-católico de esferas la Tierra poseía el estatus más humilde, más alejado del firmamento envolvente. Por eso, por muy paradójico que suene, su colocación en el centro del todo implicaba la postergación al extremo inferior de la jerarquía cósmica.[13] Es verdad que su envoltura en un sistema, ordenado por capas, de cubiertas de éter le procuraba cobijo en una totalidad compacta, pero le bloqueaba el acceso a las regiones superiores, donde residía la perfección. De ahí el discurso metafísico de lo «terreno» y su altanero mirar con desprecio a lo no-perfecto aquí abajo, separado del cielo a distancia de luz. Hay que reconocer a los metafísicos que sabían de qué hablaban: ¿qué pensar de un lugar donde la mitad del tiempo es noche y a todo lo que vive le espera la muerte y la decadencia? Los antiguos estaban tan impresionados por la contraposición entre forma y mortalidad que tenían que separar un mundo superior sin muerte de un abismo afectado por ella. Así fueron impregnándose crecientemente de una imagen dualista del todo: lo que sucede bajo la luna siempre permanecerá señalado por el malogro y la descomposición; aquí dominan, efectivamente, los movimientos lineales,

finitos, fatigables, en los que la Antigüedad no consigue percibir corrección alguna. Las formas indestructibles y las rotaciones del éter eterno, por el contrario, moran en los espacios sobre la luna. La singularidad de la situación humana procede del hecho de que los mortales, a pesar de su condena a la gravedad, existen como ciudadanos de ambos espacios. A través de cada una de las conciencias individuales pasan las líneas de fractura de la antigua conmoción divisoria, a partir de la cual las esferas intactas supralunares se separaron de las zonas corruptas bajo la luna. La expulsión fuera de lo perfecto ha dejado tras de sí desgarros, cicatrices, irregularidades en cualquier objeto sublunar. El desgarrón en el alma lo sienten los seres humanos como añoranza de lo mejor. Les recuerda días más claros, más redondos, etéricos.

Pero lo que, a pesar del desclasamiento cósmico de la Tierra, contribuyó al atractivo del régimen metafísico fue la circunstancia de que en él estaban claramente separados el arriba y el abajo. Ofrecía la inestimable ventaja de una claridad que sólo proporciona la jerarquía. Mientras que, por naturaleza, lo inferior no conseguía por su propia fuerza acceder arriba, quedó como un privilegio de lo superior penetrar a voluntad en lo inferior. Por eso, en los viejos tiempos, pensar significaba siempre pensar también desde el cielo, como si con ayuda de la lógica se liberara uno de la Tierra. En aquellos tiempos, un pensador es alguien que trasciende y mira hacia abajo, tal como lo ilustró Dante en su viaje al Paraíso. Todavía los versos de Eichendorff en su poema *Noche de luna*: «Era como si el Cielo hubiera / besado quedamente a la Tierra» se leen como el canto de cisne a un esquema que durante toda una era había conformado el hábito del ser-en-el-mundo de los europeos; a él pertenecía la entera convicción de que la extrañeza del mundo era fácil de aprender. Es verdad que el poeta vivía ya en un tiempo en el

que el cielo sólo tenía besos-como-si para la Tierra, y en el que el alma volaba por una región tranquila, como si, en el vehículo de la metáfora, todavía fuera posible encontrar el camino a casa en una hermosa lejanía.

En realidad, en tiempos de Eichendorff el supramundo debilitado hacía ya mucho tiempo que no reclamaba su derecho de pernada con la Tierra. Habían pasado siglos desde que la nueva física hubiera descubierto el espacio vacío y hecho desaparecer la fabulosa envoltura del firmamento. No a todos les fue fácil prescindir del complemento de arriba. Hasta Heidegger puede escucharse el duelo por una Tierra sin Cielo: una Tierra de la que se dice que «histórico-ontológicamente es la estrella errante». Recuérdese que esta palabra, que hoy suena refinada y sombría, no se refiere a un planeta cualquiera, sino exclusivamente a uno en el que surgió la pregunta por la verdad y por el sentido del ser. La errancia en la que se mueven los terrícolas de Heidegger, junto con su estrella, es la última huella de la oportunidad perdida de ser abrazados por el cielo.

Pero también cuando la Tierra residía aún dentro de las cubiertas de éter, mucho antes de su circunnavegación y de su desmantelamiento cósmico, se presentaba, en visión tanatológica, como la estrella en la que se muere a sabiendas. Su vaga redondez no era ninguna barrera de inmunidad que repeliera la muerte. Sintetizaba el escenario en que había sucedido la caída en el tiempo, tras la cual todo lo que nace adeuda una muerte a sus orígenes. Por eso acaba sobre la Tierra, sin excepción, todo lo que fue realizado; aquí se paran los relojes, irreversiblemente, aquí se apagan las mechas en sus puntos de encendido (lo que resulta de importancia para la «conciencia histórica», en cuanto se entiende que la figura teórica del *bang* se adecua más bien a los finales que a los comienzos). Quien entiende su situación sobre la Tierra se

hace cuentas de que nadie sale vivo de este sitio. Sobre este globo sombrío hay que ejercitar lo que en la jerga de la filosofía reciente se llamaba el avance hacia la propia muerte: porque desde entonces es mejor no llamar mortales a los seres humanos, como era costumbre entre los antiguos, sino provisionales. Si, desde un final imaginado de la evolución humana, un historiador hubiera de decir lo que los colectivos humanos, vistos en su conjunto, han hecho con sus tiempos, habría de responder que han organizado carreras populares hacia la muerte: en forma de procesiones humildes, batidas dionisíacas, proyectos de progreso, pruebas eliminatorias cínico-naturalistas, ejercicios ecológicos de reconciliación. La superficie de un cuerpo en el universo, donde los seres humanos pasan sus días entretenidos en vanas precauciones frente a lo ineludible, no puede ser, por tanto, una superficie igual. La lisura perfecta sólo es posible en idealizaciones, lo rugoso y lo real coinciden.

No es, ciertamente, casual que en la primera manifestación sistemática sobre una *Estética de lo feo* —en el libro, de 1853, del discípulo de Hegel, Karl Rosenkranz—, ya al comienzo de la argumentación, se llegue a hablar de la Tierra real como una superficie irregular. En esa nueva, no-idealista, teoría de la percepción, la patria del ser humano gozó del privilegio de servir como ejemplo introductor a una doctrina de lo feo natural.

> En tanto sólo se conduce por la ley de la gravedad, la simple y tosca masa nos ofrece estéticamente, por decirlo así, un estado neutro. No es necesariamente bella, pero tampoco necesariamente fea; es casual. Tomemos, por ejemplo, nuestra Tierra: tendría que ser una esfera perfecta para ser bella como masa. Pero no lo es. Está achatada en los polos y henchida en el ecuador, amén de la máxima irregularidad de su superficie, debida a la elevación del terreno. Un perfil de la corteza terrestre nos muestra, desde el punto de vista puramente estereométrico, el revuelto más azaroso de elevaciones y profundidades en los contornos más imprevisibles. [14]

Si se sacan las consecuencias de esta consideración, puede formularse el principio fundamental de una estética postidealista de la Tierra: como cuerpo real, el globo geográficamente descubierto no es bello, sino interesante. Interesante es lo que ha recorrido ya la mitad del camino hacia la fealdad. A la vista de sus formaciones irregulares aparece de nuevo, por un momento, la desazón por la humillación sublunar, para la que hasta nuestros días se utiliza la expresión distintiva de *conditio humana*. Pero después se vuelve la página: lo irregular se hace atractivo, de un modo nuevo, para la contemplación. Las estéticas modernas de lo interesante y feo se alían, no sólo agresivamente, con la investigación empírica, que ha de habérselas *per se* con lo aglomerado casualmente (literalmente: lo concreto) y con lo asimétrico; a la vez hacen soportable la decepción y liberan fuerzas para el contraataque. Así ayudan a la desinhibición, que se llama praxis en sus días buenos. El concepto «desinhibición», sin el cual no puede haber ninguna teoría seria de la Modernidad, resume los motivos que nos proporcionan impulso para intervenir en lo imperfecto, desagradable (cfr. *infra*, págs. 78-88).

Quien toma con suficiente sensatez las desventajas de emplazamiento de la existencia sobre la superficie terrestre suelta las riendas que mantuvieron con brida hasta ahora la ira de los mortales por las exigencias de la existencia en lo feo. Por eso la insurrección consigue en la Modernidad licencia como actitud fundamental: *on a raison de se révolter*; Prometeo se convierte en el titán de la hora y Filoctetes en su secretario.[15] Ahora, dado que pierden rápidamente su sostén en el supramundo ordenado cosas muy aconsejables en el régimen metafísico, como prescindir de lo casual, abstraer de lo gravoso y justificar lo desagradable, se trata también de permanecer en lo no-bello, hacer un alto en lo grotesco y

amorfo, resistir en lo inferior y adverso, cuya representación vuelve lo representado contra sí mismo. La nueva estética admite desgarros, turbulencias, fracturas en la imagen, rivaliza, incluso, con lo real por efectos repulsivos.

Desde el punto de vista estético, la globalización terrestre conlleva la victoria de lo interesante sobre lo ideal. Su resultado, la Tierra dada a conocer, es la esfera, que decepciona como forma pero atrae la atención como cuerpo interesante. Esperar todo de ella —y de los restantes cuerpos sobre ese cuerpo—: eso constituirá la sabiduría de nuestra era. Por lo que respecta a la historia de la estética, la experiencia moderna del arte va unida al intento de abrir, a los estímulos perceptivos de lo irregular, el ojo demasiado tiempo obnubilado por simplificaciones geométricas.

3

Regreso a la Tierra

Consecuentemente, en la Modernidad ya no recae en los metafísicos, sino en los geógrafos y en los marinos, la tarea de dibujar la nueva imagen del mundo: su misión es representar en imagen la última esfera. De todos los grandes cuerpos redondos, a la humanidad sin cubiertas sólo puede importarle algo en el futuro su propio planeta. Los navegantes que dan la vuelta al mundo, los cartógrafos, los conquistadores, los comerciantes que recorren el mundo, incluso los misioneros cristianos y toda su retaguardia de colaboradores pro desarrollo, gentes que exportan buena voluntad, y de turistas que gastan dinero en experiencias por escenarios lejanos: todos ellos, vistos en su conjunto, se comportan como si hubieran comprendido que es la Tierra misma la que, tras la destrucción del cielo, tenía que asumir su función como última bóveda. Se trata ahora de abarcar y dar la vuelta a esta Tierra físicamente real, como cuerpo irregularmente estratificado, caóticamente plegado, erosionado por tormentas. Por eso, la nueva imagen de la Tierra, el globo terrestre, se erigió en icono rector de la cosmovisión moderna. Desde el globo Behaim de Nuremberg de 1492 —el ejemplar más antiguo de su tipo conservado— hasta los más actuales fotogramas-NASA de la Tierra y las tomas desde la estación espacial Mir, el proceso cosmológico de la Modernidad está marcado por los cambios formales y precisiones en la imagen

de la Tierra que posibilitan sus diversos medios técnicos. Pero en ningún momento —tampoco en la era de los viajes espaciales— la audacia de visualizar la Tierra pudo disimular su calidad semi-metafísica. Quien, tras el ocaso del cielo, quería hacer un retrato completo de la Tierra, estaba, sabiéndolo o no, en la tradición de la cosmografía excelsa. Pero para hacer valer los nuevos procedimientos creadores de imagen de mundo hubo de superarse la fuerza de la gravedad no sólo ya imaginaria, sino también técnicamente.

Es sintomático en este caso que todavía Alexander von Humboldt pudiera atreverse a poner el título de *Kosmos*, claramente anacrónico, a su *opus magnum*, aparecido entre 1845 y 1862 en cinco volúmenes (los últimos de ellos póstumos), que llegó a convertirse en el *best-seller* científico más prominente de su siglo. Como se ve considerándolo retrospectivamente, la oportunidad histórica de esa monumental y holística «descripción física del mundo» fue la de compensar con los medios de la instrucción beletrística los efectos que la pérdida del firmamento y de la *clôture* cósmica habían producido en los europeos modernos. Humboldt aceptó el reto de presentar la pérdida metafísica como ganancia cultural; y parece que tuvo éxito en ello, al menos entre el público de su tiempo. En cuadros panorámicos de la naturaleza, la intuición estética del todo sustituía su perdido cobijo dentro del universo de cubiertas. La bella física hizo prescindible el marco de los círculos sagrados. Es significativo también que Humboldt, al que quizá con razón se ha llamado el último cosmógrafo, en su fresco de mundo no eligiera ya la Tierra como punto de partida para mirar desde ella hacia la amplitud del espacio. Más bien lo que hace, en consonancia con el espíritu de su y nuestro tiempo, es ocupar un emplazamiento discrecional en el espacio exterior, para acercarse desde allí a la Tierra, como si se tratara de un

visitante de una estrella lejana.

> Comenzamos con las profundidades del universo y de la región de las más alejadas manchas de niebla, descendiendo progresivamente a través de la capa de estrellas, a la que pertenece nuestro sistema solar, hasta el esferoide tierra, rodeado de aire y mar, hasta su configuración, temperatura y tensión magnética, hasta la plétora de vida que, estimulada por la luz, se despliega en su superficie […]. Aquí no se parte ya del emplazamiento subjetivo, de los intereses humanos. Lo terreno sólo puede aparecer como una parte del todo, subordinada a él. La visión de la naturaleza ha de ser general, ha de ser grande y libre, no constreñida por motivos de cercanía, de cómoda familiaridad con ella […]. Por ello, una descripción física del mundo, un cuadro del mundo, no comienza con lo telúrico, comienza con lo que llena los espacios celestes. Pero en tanto se estrechan espacialmente las esferas de la visión, se incrementa la profusión individual de lo discernible, la plétora de los fenómenos físicos […]. De las regiones en las que sólo reconocemos el dominio de las leyes de la gravitación descendemos después a nuestro planeta.[16]

Lo que aquí cuenta es el movimiento descendente, que ya no pertenece al régimen metafísico, que había enseñado un metódico mirar hacia abajo a las cosas terrenas, sino que pone en escena una óptica astronáutica. Por su modo de retorno a la Tierra queda claro que Alexander von Humboldt, conocedor del mundo, a pesar de su hábito totalizador-consolador toma partido por la Modernidad en el punto decisivo y se decide en contra del encantamiento de los habitantes de la Tierra dentro de las envolturas de ilusión de la sensación de cercanía. Como todos los constructores de globos y cosmógrafos desde Behaim, Schöner, Waldseemüller, Apiano y Mercator *senior* y *junior*, Alexander von Humboldt solicita de los terrícolas la contemplación de su planeta desde fuera y se niega a aceptar que los espacios exteriores sólo sean desarrollos de una imaginación regionalmente instalada, hogareño-doméstica, uterino-social.

Esta apertura a lo infinito exacerba el riesgo de descolocaciones y desorientaciones modernas. Los seres humanos saben, aunque sólo sea de modo confuso e indirecto

al comienzo, que están situados o, lo que significa prácticamente lo mismo, que están perdidos en alguna parte dentro de lo ilimitado. Comprenden que a nada pueden confiarse ya más que a la indiferencia del espacio homogéneo infinito. A despecho del postulado de cercanía de las esferas humanas, el exterior se extiende en sí mismo como una magnitud extraña de derecho propio; parece que su primer y único principio es no tener nada que ver con los seres humanos. Las fantasías de los mortales de tener que buscar algo fuera —piénsese en las ideologías de los viajes espaciales de americanos y rusos— siguen siendo necesariamente muy lábiles, desmoralizables, esencialmente proyectos autohipnóticos sobre un trasfondo de absurdo. En cualquier caso vale que el espacio enajenado, neutralizado, homogeneizado es el dato primordial de las ciencias modernas de la naturaleza. El principio de la preeminencia del exterior proporciona a las ciencias del hombre su axioma.

Desde ahí se desarrolla un sentido radicalmente diferente de la localización humana. La Tierra se convierte ahora en el planeta al que se vuelve o regresa, sin que importe cuánto se haya uno alejado de ella. El exterior es el desde-donde general de todos los posibles regresos. Donde por primera vez el pensamiento del afuera se elevó a norma fue en el campo cosmológico. Sin embargo, el espacio desde el que se produce el nuevo e irremediable encuentro desde-fuera con el emplazamiento Tierra ya no es el ingenuo cielo de cubiertas de la época anterior a Thomas Digges y Giordano Bruno. Es el espacio eternamente silencioso de la infinitud de los físicos, del que Pascal, previniendo contra la nueva física atea, había confesado que aterrorizaba su ánimo. Si Dante, en su viaje por las esferas-paraíso, al mirar desde el cielo de las estrellas fijas hacia abajo, a la Tierra, hubo de sonreír involuntariamente por su insignificante figura, *vil semblante*,

esta emoción es de otro tipo completamente diferente que el asombro que acompaña el descenso de Humboldt desde los desnudos espacios exteriores hasta la Tierra rebosante de vida. La Edad Moderna gana la vertical de una manera completamente diferente que la era metafísica. La idea de volar sustituye a la antigua y medieval de «ascender»; la Tierra-aeropuerto, de la que se despega y aterriza, ha ocupado el lugar de la Tierraviaje al cielo, de la que uno se lanza para no volver a regresar ningún día, tras un último vuelo. La mirada desde fuera no resulta de una trascendencia del alma noética a lo extra y supraterrestre, sino del despliegue de la imaginación físico-técnica, aero y astronáutica, cuyas manifestaciones literarias y cartográficas, por lo demás, precedieron con mucho a las técnicas.

Naturalmente, cuando aparece el *Kosmos* de Humboldt hace ya siglos que no se habla de las cubiertas de los planetas, ni del cielo omnienvolvente de las estrellas fijas. En los últimos años de Humboldt ya estaba también fuera de uso desde hacía una generación el viejo instrumento de la uranología edificante, el globo uranio —entre Alcuino y Hegel un medio escolar de uso corriente en la cosmología tradicional—, y la mirada a las estrellas ya se había convertido desde hacía tiempo en una disciplina propia y autónoma dentro del espectro de las ciencias naturales triunfantes. Con la consolidación de la astrofísica, de la ciencia de los espacios más alejados y de los cuerpos dentro de ellos, cayó rápidamente en decadencia el saber de las constelaciones míticas, que desde la Antigüedad habían hecho legibles los paisajes celestes. Quien quisiera dedicarse en adelante a la astronomía tendría que hacerlo con la conciencia de mirar hacia una infinitud sin firmamento, hacia un espacio antropófugo, en cuyo vacío se pierden las esperanzas y las proyecciones sin eco alguno.

Y así como la Tierra quedó caracterizada como la estrella a la que se vuelve, la «humanidad» europea —precisamente tras sus ilustraciones cosmológicas, etnológicas y psicológicas— mantuvo su distintivo de célula nerviosa inteligente en el universo, a la que hay que hacer referencia en toda situación y circunstancia. A Alexander von Humboldt le había tocado en suerte la misión de formular ejemplarmente el regreso desde la exterioridad cósmica a la esencia humana autorreflexiva. Una generación antes, Immanuel Kant había caracterizado como sentido por lo sublime la capacidad del ánimo humano de regresar a sí mismo desde lo hipergrande, más exterior y extraño: sublime significa en él la resistencia de la conciencia humana de la dignidad propia a toda tentación de abandonarse a lo imponente y avasallador.[17] En tanto que el cuadro del mundo de Humboldt llevó a cabo con edificante minuciosidad el regreso de la tremenda vastedad de la naturaleza, de las dimensiones astrales y oceánicas a los salones cultos, proporcionó a los contemporáneos una última iniciación en lo sublime cosmológico. La cosmovisión en lo máximo se convierte aquí en el caso auténtico de la vida estética;[18] esto significa la prosecución de la *vita contemplativa* con medios burgueses, es decir, en último término: consuntivos. Si el ser humano quiere sentir, «conmovido», «profundamente lo inmenso», esto tiene que suceder en su propio interior. Fue Walter Benjamin quien puso en concepto el sentido de las *solitudes* burguesas:

> El interior «representa para el hombre privado el universo. En él congrega la lejanía y el pasado. Su salón es un palco en el teatro del mundo».[19]

Cuando el cobijo cósmico se ha vuelto inaccesible, a los seres humanos les queda la conciencia de su situación en un espacio en el que deben regresar desde cualquier distancia a sí mismos; y como mejor pueden hacerlo es no abandonando las propias «cuatro paredes». Por eso, el ser humano ejemplar de

la Modernidad es el *homo habitans* junto con sus dilataciones corporales y extensiones turísticas. Puede que la trascendencia esencial y el sueño de una patria verdadera en el supramundo estén irremisiblemente perdidos para los seres humanos modernos: lo trascendental, por el contrario, la autorrelación de los sujetos pensantes y habitantes como condición de posibilidad de un regreso de lo exterior a lo propio, aparece con tanta mayor pregnancia en el pensamiento del siglo XIX. El giro trascendental —la vuelta del conocedor a su propio aparato cognoscitivo y a la situación local de conocimiento— constituye el núcleo de la descripción del mundo de Humboldt así como de los proyectos filosóficos de sistema de los pensadores idealistas y postidealistas. Este giro es la figura que troquela todo pensamiento antropológico posterior, en tanto que conecta con los hallazgos de la época fundacional de las ciencias del ser humano en el tardío siglo XVIII.

También al investigador de la naturaleza se le impone un concepto de la Tierra teñido discretamente de filosofía: ella es ahora el astro trascendental que entra en juego como condición de emplazamiento de toda autorreflexión.[20] Ella es el híbrido ejemplar en el que se aúna lo empírico con lo trascendental: por un lado, un objeto habitual de investigación; por otro, un soporte singular de inteligencias singulares. Como la estrella donde surgió la teoría de las estrellas, el cuerpo de la Tierra reluce fosforescentemente desde sí mismo. Si los extraños sabios que están sobre él se piensan fuera, en el vacío homogéneo, siempre será para regresar a su lugar por muy fuera que estén. El modo de habitar modernizado es la condición de posibilidad del conocimiento moderno. Por eso, cuando Humboldt pone en juego la expresión «esferas» no se trata ya, naturalmente, de las imaginarias cubiertas celestes del doble milenio aristotélico, sino de las trascendentales «esferas de la

intuición», que no designan realidad cósmica alguna, sino que incluyen los esquemas, conceptos auxiliares y radios de la razón con que se representa el espacio.

Lo que en el siglo de Humboldt era una figura teórica se habría de concretar en el XX en un movimiento en el espacio físico real: el astronauta Edwin Aldrin, que el 21 de julio de 1969 había pisado la superficie de la Luna como segundo ser humano poco después de Neil Armstrong, hizo el resumen de su vida como astronauta en un libro titulado *Return to Earth*. [21]

4

Tiempo de globo
Tiempo de imagen de mundo

Con ello, también para las dimensiones extraterrestres queda establecido lo que había llegado a ser verdad para la Tierra desde el viaje de Colón: en el espacio redondo circundado todos los puntos valen lo mismo. Por esa neutralización, el pensamiento del espacio experimenta un cambio radical de sentido en la Edad Moderna. El tradicional «vivir, tejer y ser» de los seres humanos entre atracciones, marcas y orientaciones regionales es superado por un sistema de localización de puntos discrecionales en un espacio de representación homogéneo y divisible arbitrariamente.[22] Cuando el pensamiento moderno, remitido al lugar espacial, domina la situación, los seres humanos ya no pueden permanecer —como si estuvieran en casa— en sus tradicionales espacios interiores de mundo y en sus fantasmáticas dilataciones y redondeos.[23] Ya no viven más tiempo exclusivamente bajo sus cielos centrados en la patria. En tanto que participan en el gran cambio, cooperando a pensar, descubrir, triunfar, han abandonado ya sus provincias natales; han dejado sus casas lingüísticas locales y sus tiendas celestes, montadas y asentadas terrenamente, para moverse ya para siempre en un exterior insuperable que les precedía: aunque también en un exterior cada día más organizado, en el que convergen la política social y la arquitectura de interiores.

Estos nuevos empresarios de las naciones-piloto de la expansión europea ya no echan raíces por más tiempo en la madre patria; ya no se mueven entre sus viejas voces y olores; ya no obedecen, como antes, a sus puntos de memoria históricos ni a sus polos de atracción mágicos. Han olvidado lo que eran las fuentes encantadas, lo que significaban los santuarios, iglesias de peregrinación y otros lugares de fuerza, y qué maldiciones había en rincones sospechosos. Para ellos la poética del espacio natal ya no es determinante. Ya no viven para siempre en los paisajes en los que nacieron, ya no respiran bajo los cielos nacionales de sus impermeabilizaciones-baldaquino, sino que han aprendido a realizar sus proyectos en otro lugar, exterior, abstracto. En el futuro, su emplazamiento más concreto es el mapa, en cuyos puntos y líneas se localizan sin reserva alguna. Es el papel sabiamente dibujado, el *mappamundo*, el que les dice dónde se encuentran. El mapa absorbe el terreno, la imagen del globo terráqueo hace desaparecer paulatinamente las dimensiones reales al pensamiento que se representa el espacio.

Por eso, para el globo terrestre, ese prodigio tipográfico que informa a los seres humanos modernos, mejor que cualquier otra imagen, de su localización en el mundo, comienza una historia de éxitos que se extiende por un período de tiempo de más de quinientos años. Su monopolio, compartido con los grandes mapas y planisferios, por lo que se refiere a las vistas generales de la superficie terrestre, sólo se ha roto en el último cuarto del siglo XX con las fotografías por satélite.[24] En su época de dominio, el globo terráqueo no sólo se convierte en el instrumento rector de la nueva localización homogeneizadora; no sólo se convierte en el instrumento imprescindible de la cosmovisión, en manos de todos los que en el Viejo Mundo y en sus dependencias llegaron al poder y al conocimiento. Protocoliza o consigna, además, gracias a

continuas y progresivas enmiendas de las imágenes de los mapas, la permanente ofensiva de los descubrimientos, conquistas, colonizaciones y denominaciones, con los que los europeos en avance marítimo y terrestre se establecen en el exterior universal. Decenio tras decenio publican los globos y mapas europeos el estado de ese proceso del que Martin Heidegger daría posteriormente la fórmula, cuando escribió:

> La esencia de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra imagen significa ahora: la figura del producir representante.[25]

Considerado bajo estas perspectivas, lo que desde finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI —como si se tratara de una novedad que haya aparecido sólo hace poco tiempo entre nosotros— se encomia o vitupera en los medios de masas como «globalización», representa un momento posterior y fraudulento de un suceso cuyas verdaderas dimensiones sólo aparecen cuando se entiende la Edad Moderna, con toda consecuencia, como el tránsito de la especulación meditativa sobre la esfera a la praxis de su aprehensión. Hay que subrayar, ciertamente, que entre los europeos continentales sólo el siglo XX acaba con la agonía de la cosmovisión tolemaica que se arrastraba. Éstos han de recuperar ahora, como en el último minuto, lo que en su gran mayoría se habían negado a comprender medio milenio antes, algo que era de su interés: que, virtualmente, cualquier lugar sobre una esfera circundable puede ser afectado, incluso desde la mayor lejanía, por transacciones entre competidores.

Lo que significa la globalización terrestre aparece cuando se reconoce en ella la historia de una enajenación político-espacial que parece ser indispensable para los vencedores, insoportable para los perdedores e inevitable para todos. La información metafísica latente que el globo terráqueo proporcionó a sus usuarios fue, desde el principio, que todos los seres que pueblan su superficie, en un sentido absoluto,

están fuera, por más que, ahora como antes, intenten cobijarse en emparejamientos, viviendas y envolturas simbólicas colectivas (sistémicamente diríamos: en comunicaciones). Mientras que los pensadores, meditando frente al cielo abierto, se imaginaron el cosmos como una bóveda —inconmensurable, pero cerrada—, estaban protegidos frente al peligro de resfriarse en el exterior. Su mundo era todavía la casa, que no pierde nada. Pero desde que dieron la vuelta al planeta, a la estrella errante, que soporta floras, faunas y culturas, un abismo se abre ante ellos, a través del cual, cuando alzan la vista, parpadean ante un exterior sin fondo. Un segundo abismo surge ante ellos con las culturas extrañas que, tras la ilustración etnológica, demuestran a cualquiera que, en otro lugar, prácticamente todo puede ser completamente diferente. Lo que considerábamos el orden eterno de las cosas es sólo un contexto local de inmanencia que nos soporta: abandónalo y verás que sobre el caos flotan balsas de orden construidas de un modo completamente diferente. Ambos abismos, tanto el cosmológico como el etnológico, reflejan a los observadores la contingencia de su ser-ahí y ser-así. Juntos dan a entender que no es la «pérdida del centro» lo que constituye la catástrofe inmunológica de la Edad Moderna, sino la pérdida de la periferia. Las últimas fronteras ya no son las que parecían ser en otro tiempo; el sustento que ofrecían era una ilusión, cuyos creadores somos nosotros mismos: esta notificación de pérdida (técnicamente: la des-ontologización de los márgenes firmes) es el disangelio de la Edad Moderna, que, a la vez que el evangelio del descubrimiento, anuncia nuevos espacios-oportunidades. Pertenece a las características de la época que la buena nueva cabalgue sobre la mala.

Los barcos apestados del saber atracan primero en los puertos ibéricos. De retorno de la India, de regreso de las

antípodas, los primeros testigos oculares de la redondez de la Tierra lanzan miradas transformadas a un mundo que desde entonces se llama el Viejo. Quien arriba a puertos patrios después de una circunnavegación terrestre —como aquellos dieciocho supervivientes extenuados del viaje de Magallanes, de 1519 a 1522, que, apenas desembarcados, se fueron tambaleando hasta una iglesia para cantar el tedeum— pisa de nuevo tierra en un lugar que ya no puede volver a sublimarse como cavidad doméstico-patria en el mundo. En este sentido fue Sevilla la primera ciudad-emplazamiento de la historia universal; su puerto, más exactamente: el de Sanlúcar de Barrameda, fue el primero del Viejo Mundo que recibió a los testigos que volvían a la patria tras un periplo en torno al globo. Los emplazamientos son antiguas patrias que se ofrecen a la mirada desencantada y sentimental de gentes que regresan. En tales plazas rige la ley espacial de la Edad Moderna: que ya no se puede interpretar durante más tiempo el propio lugar de procedencia como ombligo de la existencia, ni el mundo como entorno suyo, concéntricamente ordenado. Tras Magallanes, tras Armstrong, quien vive en el hoy se ve forzado a proyectar también su ciudad natal como un punto visto desde fuera. La transformación del Viejo Mundo en un agregado de plazas o emplazamientos refleja la nueva realidad-globo, tal y como se presenta tras la circunvolución terrestre. El emplazamiento es aquel lugar, en el mundo representado, en el que los nativos se aprehenden a sí mismos como aprehendidos desde fuera; en él vuelven a sí los circunvalados.

Lo más curioso de este proceso es cómo innumerables nativos europeos han conseguido durante casi una era ignorarlo, falsificarlo y retardar su cumplimiento tanto tiempo, que sólo desde el siglo XX tardío pretenden, de repente, tener motivos completamente nuevos para ocuparse

del inaudito fenómeno de la globalización. ¿Qué dirían si se les recordara previsoriamente que las circunstancias del mundo en torno al año 1900 fueron más claras y globales en muchos aspectos que las de en torno al año 2000? Cierto: cuanto más rutinaria y rápidamente se suceden las circunvoluciones, más generalmente se propaga la transformación de mundos de vida en emplazamientos;[*] razón por la cual sólo en la época del transporte rápido y de las transmisiones de información superrápidas se hace sentir epidémicamente el desencantamiento de las estructuras locales de inmunidad.

A lo largo de su curso, la globalización va explosionando capa a capa las envolturas ilusas de la vida colectiva apegada al suelo patrio, enclaustrada, orientada hacia sí misma y pretendidamente salvadora de sí con medios propios: esa vida que hasta el momento la mayoría de las veces nunca estuvo en otra parte más que en ella misma y en sus paisajes natales (el *Gegnet* de Heidegger proporciona a esas espacialidades superredondeadas un nombre diferido y superfluo). Esa vida anterior no conocía otra condición de mundo que la autocobijante, vernacular, microsféricamente animada y macrosféricamente amurallada: para ella el mundo valía como extensión cosmológico-social de sólidas paredes de una imaginación terrenalizada, autocentrada, unilingüe, uterino-grupal. El espacio premoderno fue siempre, cada vez a su modo, un volumen desplegado por cualidades vividas. Pero ahora, la globalización, que lleva la exterioridad reticulada a todas partes, desgarra las ciudades abiertas al comercio, incluso las aldeas introvertidas, introduciéndolas en el espacio de tráfico, que reduce todas las peculiaridades locales a los comunes denominadores: dinero y geometría.[26] Descerraja las endosferas que crecen por sí mismas y las coloca en la reja de la red. Presas en ella, las colonias de los mortales apegados

al suelo autóctono pierden su privilegio inmemorial de ser cada una para sí el centro del mundo.

Considerada bajo este aspecto, como acabamos de afirmar, la historia de la Edad Moderna no es, en principio, otra cosa que la historia de una «revolución» del espacio dentro del exterior homogéneo. Lleva a cabo la explicación de la Tierra, en tanto que a sus habitantes se les va enseñando con el tiempo que las categorías de la vecindad directa ya no bastan para interpretar la convivencia con otros y con otro en el espacio ampliado. Consuma la catástrofe de las ontologías locales, en tanto que diluye la vieja poética de la vida familiar. En el curso de estas ilustraciones, todas las naciones de la vieja Europa se convierten, *de iure*, en emplazamientos sobre una superficie esférica; y numerosas ciudades, pueblos, paisajes se transforman, *de facto*, en estaciones de un tráfico sin límites, por las que el despierto capital moderno transita bajo su quíntuple metamorfosis de mercancía, dinero, texto, imagen, prominencia.[27] Cualquier punto empírico sobre la superficie terrestre se convierte potencialmente en un destino del capital, que considera todo punto espacial bajo el aspecto de su accesibilidad a medidas técnicas y económicas. Mientras que en otro tiempo la esfera-cosmos de los filósofos había representado perceptiblemente una forma máxima de cobijo en lo envolvente, la nueva «manzana de la tierra» —«Erdapfel», como Behaim llama a su globo— anuncia interesante, cruel y discretamente a los nurembergueses, y a través de ellos a los europeos, el mensaje topológico de la Edad Moderna: que los seres humanos son seres vivos que existen en el margen de un cuerpo redondo irregular: un cuerpo que, como todo, no es claustro materno ni receptáculo, ni puede ofrecer cobijo alguno.

Puede estar colocado sobre un bastidor precioso, con pies

cincelados de palo de rosa, sujeto por un anillo meridiano metálico, puede que dé la impresión al observador de un paradigma de visión panorámica y delimitación perfecta: a pesar de ello, el globo siempre reproducirá la imagen de un cuerpo al que le falta el margen cobijante, la bóveda esférica exterior. Lo que está sobre él, parece ya también fuera. Con ello, lo que en la filosofía del siglo XIX y XX se llama existir lo explicita cualquier globo terráqueo: quien lo observa se siente requerido a representarse a sí mismo como un ser en la frontera entre la Tierra y la nada. Ninguna circunstancia caracteriza tan profundamente el arte cartográfico de la Edad Moderna —y, *eo ipso*, su modo de pensar— como el hecho de que en ninguno de los globos terráqueos que conocemos se represente la atmósfera de aire. También los mapas planos reproducen vistas de territorios sin aire. El elemento atmosférico se descuida en todos los modelos de la Tierra de modo tan natural y sobreentendido como si se hubiera convenido de una vez por todas que sólo el cuerpo sólido justifica una representación. Sólo el siglo XX volverá a introducir la atmósfera y a dar relieve a las condiciones preobjetivas de la relación humana con el medio. Sólo entonces puede decirse expresamente que existencia e inmersión son conceptos equipotentes.

En cualquier globo terrestre de los que adornaban las bibliotecas, los gabinetes y salones de la Europa culta se materializa la nueva doctrina de la primacía del exterior. En éste se adentran los europeos como descubridores, comerciantes y turistas, pero sólo salvan sus almas en tanto que al mismo tiempo se retiran a sus espacios interiores tapizados. ¿Qué es un salón sino el lugar donde se charla sobre los prodigios de la lejanía? Todavía, mientras sea posible de algún modo, los globos celestes, expuestos paralelamente al globo terrestre, desmienten la nueva

manifestada por los globos terrestres;[28] siguen simulando cobijo cósmico de los mortales bajo el firmamento, pero su función se va convirtiendo paulatinamente en decorativa, parecida en esto al arte de los astrólogos, que pasa de manos de peritos en estrellas y destino a manos de psicólogos edificantes y profetas de feria. Nada puede salvar al cielo físico de ser desencantado como una forma de ilusión. Lo que parece una alta cúpula es un abismo percibido a través de una envoltura de aire. El resto es religiosidad enlarvada y lírica mala.[29]

5

Abandono del Este, ingreso en el espacio homogéneo

Para establecer la primacía del exterior no bastaba el mero hecho de las primeras circunnavegaciones terrestres llevadas a cabo por Magallanes y Elcano (1519 a 1522) y Francis Drake (1577 a 1580). Estas dos heroicidades náuticas tempranas merecen entrar, sin embargo, en la historia de la globalización terrestre porque sus actores, con su decisión por el viaje hacia el Oeste, llevan a cabo un cambio de dirección de alcance histórico-universal y de inagotable contenido significativo espiritual. Magallanes, como Drake, siguió en ello las intuiciones de Colón, para quien la idea de un camino occidental hacia la India se había convertido en una obsesión profética. Y aunque a Colón, incluso después de su cuarto viaje (1502 a 1504), no hubo quien le convenciera del error de haber encontrado el camino marino a la India —él pensaba entonces, con toda seriedad, que en las islas de Centroamérica estaba sólo a diez días de navegación del Ganges, y que los habitantes del Caribe eran vasallos del «Gran Kan» de la India —, la tendencia de la época estaba de su lado. Con su opción por la ruta del Oeste había puesto en marcha la emancipación de «Occidente» de su inmemorial orientación mitológico-solar hacia el Este; sí, con el descubrimiento de un continente occidental había conseguido, incluso, desmentir la primacía mítico-metafísica del Oriente. Desde entonces ya no regresamos al «origen» o al punto de salida del sol, sino que

avanzamos, sin nostalgia, con el sol. Con razón hizo observar Rosenstock-Huessy: «El océano que atravesó Colón hizo de Occidente Europa».[30] Suceda lo que suceda desde entonces en nombre de la globalización o de la aprehensión universal de la Tierra, estará plenamente, ahora, bajo el signo de la tendencia atlántica.

Después de que los marinos portugueses, desde mediados del siglo XV, hubieran roto las inhibiciones mágicas que mantenían parada la mirada hacia el Oeste en las columnas de Hércules, el viaje de Colón dio definitivamente la señal para la «desorientación» de los intereses europeos. Sólo esta «revolucionaria» des-orientalización pudo hacer que emergiera el doble continente neo-índico, que habría de llamarse América. Sólo a ella hay que adscribir que desde hace medio milenio la globalización, según su sentido cultural y topológico, también signifique siempre «occidentalización» y occidentalismo.[31] La razón de que ello no pudiera suceder de otro modo la conceptualiza, acentuándola felizmente, el iniciador de la nueva fenomenología, Hermann Schmitz, en las explicaciones filosófico-espaciales de su «Sistema de filosofía». Sobre Colón se dice allí:

> En el Oeste descubrió América para la humanidad y, con ello, el espacio como espacio local. Esta formulación, intencionadamente enfatizada, pretende decir que Colón —y más tarde el circunnavegador del mundo, Magallanes, como ejecutor de su iniciativa— forzaron con sus éxitos en la ruta occidental una revolución, semejante a un *shock*, en la representación humana del espacio, que señala, con mayor profundidad que ningún otro acontecimiento, el ingreso en el modo de conciencia específicamente moderno.[32]

El giro hacia el Oeste induce la geometrización del comportamiento europeo en un espacio local globalizado. Por ello, también la representación más sumaria de las zonas de la Tierra aún inexploradas sigue desde el principio un nuevo ideal metódico: el de un registro uniforme de todos los puntos

sobre la superficie del planeta, hecho bajo el aspecto de su accesibilidad a métodos, operaciones e intereses europeos (y esto significa, en principio, ibéricos); y esto, bien se produzcan los accesos reales sólo siglos después, o no se produzcan nunca. También las famosas manchas blancas sobre los mapas, consignadas como *terrae incognitae*, oficiaban desde el principio como regiones que había que dar a conocer en el futuro. Eran los puntos de atracción del sadismo cognitivo, que se decantaba en la forma sosegada de la investigación. Para todas ellas valía lo que en algunos mapamundi decisivos del siglo XVI había impreso sobre el continente austral, que se imaginaba gigantesco: *terra australis nuper inventa nondum cognita* (descubierta recientemente, *todavía no* explorada, pero ya predibujada como espacio de juego de indagación y explotación futuras). El espíritu del todavía-no pide la palabra por primera vez como asunto de geógrafos. La época moderna es época-*nondum*: la época de un devenir muy prometedor, que se ha emancipado tanto del estatismo de la eternidad como del tiempo circular del mito.

La importancia histórica del viaje de Colón estriba en sus efectos revolucionarios en los movimientos espacio-locales (localizadores). Al Oeste, que antes se había entendido como una dirección del cielo y del viento, aunque sobre todo como la zona de la puesta del sol (por eso entre los egipcios también como la zona de la muerte), es decir, como una magnitud determinada por completo espacio-direccionalmente, le tocó el decisivo papel histórico-civilizatorio de ayudar a que surgiera la representación espacio-localizadora y geométrica de la Tierra y del espacio. Con las salidas hacia el Oeste comienzan movimientos que acabarán un día en un *tráfico* indiferente en todas las direcciones. Ya se trate del viaje de Colón de 1492 o de la penetración del continente norteamericano en el siglo XIX: estas dos máximas

escenificaciones del imperativo «¡Hacia el Oeste!» impulsan una apertura espacial, de la que más tarde habría de seguirse el tráfico pendular regular entre puntos discrecionales en las zonas exploradas. Lo que el siglo XX designará, con uno de sus conceptos más romos, como «circulación» (en el sentido de tráfico), sólo es posible por el pensamiento espacio-local. Pues el dominio rutinario de la simetría de viajes de ida y viajes de vuelta, constitutivo del concepto moderno de tráfico, sólo puede realizarse en un espacio local generalizado, que reúna puntos de igual valor geométrico en un campo, convirtiéndolos así en imágenes de trayectos e itinerarios de viaje. No es ninguna casualidad que uno de los sistemas de fuerza motriz más importantes del siglo XIX, las máquinas de tren de los ferrocarriles, recibieran el nombre de *loco*motoras: las que se mueven de lugar, pues, efectivamente, su utilización señala una etapa sobresaliente en la valoración comparativa del espacio local. Los técnicos del siglo XIX sabían que la superación del espacio mediante la locomoción de vapor iba estrechamente unida a la «vaporización» del espacio mediante la telegrafía eléctrica, cuyos cables seguían por regla general las vías férreas.[33]

Lo que llamamos tráfico universal presupone que el descubrimiento de las condiciones del mar y del terreno, bajo el aspecto geográfico e hidrográfico, puede darse ya, en lo esencial, como concluido. Tráfico auténtico sólo puede surgir cuando existe un sistema de trayectos que abra una zona determinada, ya sea como *terra cognita* o bien como *mare cognitum*, a travesías rutinarias. Como modelo de prácticas de travesía, el tráfico constituye la segunda fase, la rutinizada, del proceso que había comenzado como la historia de las aventuras de los descubrimientos globales por los europeos.

6

Julio Verne y Hegel

Seguramente nadie ha sabido ilustrar con mayor acierto y amenidad lo que significa y rinde el tráfico globalizado que Julio Verne en su novela de éxito, de tonos satíricos, *La vuelta al mundo en ochenta días*, del año 1874. En su galopante superficialidad, el libro ofrece una instantánea del proceso de la Modernidad como proyecto de tráfico. Ilustra la tesis cuasi-históricofilosófica de que el sentido de las condiciones modernas es trivializar el tráfico a escala mundial. Sólo en un espacio local globalizado se pueden organizar las nuevas necesidades de movilidad, que pretenden organizar, en base a rutinas tranquilas, tanto el transporte de personas como el tráfico de mercancías. Tráfico es el prototipo de movimientos reversibles. En el momento en que se consigue convertir éstos en una institución fiable también para largos trayectos resulta indiferente, en definitiva, en qué dirección se emprenda una vuelta al mundo. Son circunstancias externas las que mueven al héroe de la novela de Julio Verne, el inglés Phileas Fogg, Esquire, y a su lamentable criado francés, Passepartout, a llevar a cabo por la ruta del Este su viaje alrededor de la Tierra en ochenta días. Detrás de ello no hay nada más que una noticia de periódico, que decía que, debido a la apertura del último tramo del Great Indian Peninsular Railway entre Rothal y All¯ah¯ab¯ad, el subcontinente indio ya podía atravesarse en sólo tres días. Con ella construyó un periodista

de un diario londinense el provocativo artículo que habría de suscitar la apuesta de Phileas Fogg con sus amigos y compañeros de *whist* del Reform Club. De lo que trata la apuesta de Fogg con sus compañeros de club es, en el fondo, de la cuestión de si la praxis turística estaba en condiciones de llevar a cabo las promesas de su teoría. El decisivo artículo del *Morning Chronicle* contenía una exposición de los lapsos de tiempo que había de estimar un viajero para llegar de Londres a Londres dando mientras tanto la vuelta al mundo; es innecesario subrayar que en esa época la capital británica era el lugar de todos los lugares; de allí salían gran parte de los barcos y mercancías en sus viajes alrededor del mundo. Que ese cálculo se basara en la hipótesis de un viaje hacia el Este correspondía, junto con la habitual afinidad británica con la parte india de la Commonwealth, a un *topos* de la época: la apertura del canal de Suez el año 1869 había sensibilizado Europa con el tema de la aceleración del tráfico mundial y proporcionado alicientes a la ruta oriental, dramáticamente recortada. Como testimonia el desarrollo del viaje de Fogg, ya se trataba entonces de un «Este» completamente occidentalizado, que con todos sus brahmanes y elefantes ya no significaba más que un trozo cualquiera de arco en la curvatura del planeta, representado espaciolocalmente y técnicamente abierto al tráfico.

—Aquí está el cálculo publicado en el *Morning Chronicle*:
Londres-Suez por Mont-Cenis y Brindisi, en tren y vapor, 7 días;
Suez-Bombay, vapor, 13 días;
Bombay-Calcuta, tren, 3 días;
Calcuta-Hong Kong (China), vapor, 13 días;
Hong Kong-Yokohama (Japón), vapor, 6 días;
Yokohama-San Francisco, vapor, 22 días;
San Francisco-Nueva York, ferrocarril, 7 días;
Nueva York-Londres, vapor y ferrocarril, 9 días.
Total: 80 días.

—¡Efectivamente, sólo ochenta días! —exclamó Andrew Stuart—, pero también hay que contar con el mal tiempo, los vientos en contra, un posible naufragio, descarrilamientos…

—Todo incluido —respondió Phileas Fogg.

—¿Aunque hindúes o indios arranquen los carriles, detengan los trenes, asalten los vagones correo y arranquen la piel de la cabeza a los viajeros? ¿Incluso así? —decía, acalorado, Andrew Stuart.

—Todo incluido —repitió Phileas Fogg.[34]

El mensaje de Julio Verne es que en una civilización técnicamente saturada ya no existe aventura alguna, sino sólo el riesgo de retraso. Por eso el autor atribuye importancia a la observación de que su héroe no tenga experiencia alguna. La flema imperial del señor Fogg no puede dejarse alterar por ninguna turbulencia, ya que, como viajero global, se le ha dispensado de la tarea de testimoniar respeto a lo local. Después de que se asegurara la posibilidad de darle la vuelta, la Tierra, incluso en los escenarios más lejanos, es para el turista mero compendio de situaciones, de las que los diarios, los escritores de viajes y las enciclopedias ya hace tiempo que han ofrecido un cuadro más completo. Así se entiende por qué el llamado extranjero apenas es digno de una mirada para el viajero que lo atraviesa. Suceda lo que suceda, sea una quema de viudas en la India o un ataque de los indios en el Oeste americano, en principio nunca puede tratarse más que de incidentes y circunstancias sobre los que se está más informado como miembro del Reform Club londinense que el turista sobre el terreno. Quien viaja bajo estas condiciones no lo hace ni por placer ni por razones de negocios, sino por gusto por el movimiento mismo; *ars gratia artis; motio gratia motionis* .[35]

Desde los días de Giovanni Francesco Gemelli Careri (1651-1725), de Calabria, que, disgustado por disputas familiares, emprendió una circunnavegación del mundo entre los años 1693 y 1697, el tipo del viajero universal sin intereses

de negocio, el turista, es una magnitud establecida en el programa de la Modernidad. Su *Giro del Mondo*, publicado en 1699, pertenece a los documentos fundacionales de una literatura de la globalización del mero capricho. También Gemelli Careri se apropió el hábito del descubridor, que creía poseer el mandato del espíritu del tiempo de informar en casa sobre sus experiencias de fuera. Sus observaciones mexicanas y su relato de la travesía del Pacífico se consideraban todavía, generaciones después, como aportaciones etnogeográficamente respetables. Aunque trotamundos posteriores adoptaran un estilo informativo marcado subjetivamente, la *liaison* entre viaje y escritura permaneció intangida hasta el siglo XIX. Todavía en 1855 el *Conversationslexicon* de Brockhaus constataba que turista se llama a «un viajero al que no le une ningún objetivo determinado, por ejemplo científico, con su viaje, sino que sólo viaja por hacer el viaje y poder contarlo después».

En el caso de Julio Verne, el viajero universal renuncia a su profesión documentalista y se convierte en mero pasajero. Se presenta como cliente de servicios de transporte, que paga para que su viaje no se convierta en experiencia *alguna*, de la que hubiera que informar después. La vuelta al mundo es para él un esfuerzo deportivo y no una lección filosófica, ya ni siquiera parte de un programa educativo. Por eso puede Phileas Fogg permanecer callado como un deportista.

En lo que concernía al aspecto tecnológico de la vuelta al mundo en ochenta días, Julio Verne no era un visionario en el horizonte del año 1874: teniendo en cuenta los medios de transporte más importantes, ferrocarril y vapor de hélice, los motores principales de la «revolución» del transporte en el siglo XIX medio y tardío, el viaje de su héroe correspondía exactamente al estado de entonces del arte de llevar a ingleses apáticos de A hasta B y vuelta. No obstante, la figura de

Phileas Fogg presenta rasgos proféticos, en tanto aparece como prototipo del pasajero clandestino generalizado, cuya única relación con los paisajes que van pasando consiste en su interés por atravesarlos. El estoico turista prefiere viajar con las ventanas cerradas; como *gentleman*, persiste en su derecho de no tener que considerar nada como digno de verse; como apático, rechaza hacer descubrimientos. Estas actitudes anuncian un fenómeno de masas del siglo XX, el hermético viajero a destajo, que transborda por doquier sin haberse fijado en ninguna parte en algo que no coincidiera con las imágenes de los prospectos. Fogg es el reverso perfecto de sus predecesores tipológicos, los geógrafos y circunnavegadores del mundo de los siglos XVI, XVII y XVIII, para quienes todo viaje iba unido a la esperanza de hacer descubrimientos, conquistas y enriquecimientos. A estos viajeros experimentales siguieron desde el siglo XIX los turistas románticos, que viajaban lejos para enriquecerse por medio de impresiones.

Entre los viajeros impresionistas del siglo pasado ha conseguido cierta fama, por sus notas de viaje, el filósofo de la cultura, conde Hermann Keyserling; su *Diario de viaje de un filósofo* fue, en la época después de la Primera Guerra Mundial, un componente obligado de toda biblioteca privada alemana seria. El autor realizó su gran ronda por las culturas del mundo en trece meses como una especie de experimento hegeliano: iluminación por regreso demorado a la provincia alemana.[36] Phileas Fogg, ciertamente, estaba en clara ventaja frente a Keyserling, porque ya no tenía que hacer como si para él hubiera todavía algo esencial que aprender en su viaje en torno al todo. Julio Verne es el mejor hegeliano, puesto que había comprendido que en el mundo organizado ya no son posibles héroes sustanciales, sino sólo héroes de lo secundario. Sólo con su ocurrencia de quemar las estructuras de madera

del propio barco a falta de carbón, durante la travesía del Atlántico entre Nueva York e Inglaterra, el inglés rozó una vez más, por un momento, la heroicidad original y proporcionó a la idea de autoinmolación un giro que correspondía al espíritu de la era industrial. Por lo demás, *sport and spleen* describen el último horizonte para esfuerzos masculinos en el mundo instalado. Keyserling, por el contrario, roza el ridículo cuando, como una tardía personificación del espíritu del mundo, quiere circunvalar la Tierra con el fin de volver «a sí»; su *motto* reza, correspondientemente, cómico: «El camino más corto hacia sí mismo conduce alrededor del mundo». Pero, como muestra su libro, el filósofo viajero no puede hacer experiencia alguna, sino sólo recoger impresiones.

7

Mundo de agua
Sobre el cambio del elemento rector en la Edad Moderna

En el punto decisivo, el itinerario de Julio Verne refleja perfectamente la aventura originaria de la globalización terrestre: en él se manifiesta inequívocamente la gran preponderancia de los viajes marítimos sobre los terrestres. En ello se percibe todavía, en una época en la que la circunvolución terrestre se había convertido hacía tiempo en un deporte de elite (*globe trotting*, algo así como: patearlo todo), la huella de la revolución magallánica de la imagen de mundo, a consecuencia de la cual la imagen de una Tierra preponderantemente térrea fue sustituida por la del planeta oceánico. Haciendo campaña en favor de su proyecto, Colón pudo explicar todavía, ante Sus Majestades católicas de España, que la Tierra era «pequeña» y preponderantemente seca y que el elemento húmedo sólo constituía una séptima parte de ella. También los marinos de finales de la Edad Media creían en la preponderancia del espacio térreo, y eso por un motivo comprensible, dado que el mar es un elemento que por lo general no gusta a quien lo conoce más de cerca (el romanticismo del mar, como el de los montes, es una invención del moderno sentimentalismo ciudadano). No sin profundas razones de experiencia el odio de los habitantes de la costa al mar abierto se había traducido en esta visión del

Apocalipsis de san Juan (21,1): que tras la venida del Mesías el mar ya no existirá (una frase que, en *Titanic*, de James Cameron, cita muy a propósito el clérigo de a bordo, mientras la popa del barco se pone en vertical antes del hundimiento).

A los europeos del temprano siglo XVI se les exigía de repente que comprendieran que, en vista de la preponderancia en él de las superficies acuosas, el planeta Tierra llevaba, en el fondo, un nombre injusto. Lo que se llamaba Tierra aparecía ahora como un *waterworld*; tres cuartos de su superficie pertenecen al elemento húmedo: ésta es la información fundamental globográfica de la Edad Moderna, de la que nunca parece que quedara claro si se trataba de un evangelio o de un disangelio.

No fue fácil despedirse de los prejuicios térreos inmemoriales. El más antiguo de los globos poscolombinos que se conservan, que contempla —en bosquejo— los continentes americanos y el mundo de islas de las Indias Occidentales, el pequeño y metálico globo-Lenox, construido en 1510, hace aparecer todavía —como muchos mapas y globos tras él— la legendaria isla de Cipango o Japón, mencionada por primera vez por Marco Polo, muy cerca de la costa occidental de Norteamérica. En él se refleja la dramática y persistente minusvaloración de las aguas al occidente del Nuevo Mundo, como si el error maestro de Colón —la esperanza de un camino corto occidental a un Asia supuestamente cercana— hubiera de repetirse ahora desde la base de América. Algo más de un decenio después, una carabela dibujada en el océano Pacífico, en el *mar del sur*, sobre el globo terráqueo de Brixen, de 1523 o 1524, alude a la vuelta al mundo de Magallanes; ya en el otoño de 1522, hojas volantes, que llegaron hasta Europa occidental, habían informado del regreso de la nave *Victoria*, y, sin embargo, el creador de este primer globo posmagallánico no pudo

consignar la «revolución» oceánica. Pero ello no supone una limitación culpable: ningún europeo estaba en condiciones en esos días de calibrar realmente el contenido del mensaje del capitán vasco Juan Sebastián Elcano y del autor italiano del cuaderno de bitácora magallánico, Antonio Pigafetta, cuando informaban de que después de dejar la punta suroccidental de Suramérica hubieron de navegar curso noroeste, «durante tres meses y veinte días» —del 28 de noviembre de 1520 al 16 de marzo de 1521, con permanente viento favorable—, a través de un mar inconmensurable, desconocido, que llamaron *mare pacifico* «porque no sufrimos ninguna tempestad durante todo el viaje».[37] En esta corta anotación se esconde la revolución oceanográfica, con la que la Antigüedad geográfica, la creencia tolemaica en la preponderancia de las masas continentales, habría de llegar a un fin sensacional.

En qué medida estaba orientada terracéntricamente la imagen de mundo tolemaico-premagallánica lo muestra una descripción del mundo, aparecida apenas algo más de la edad de un ser humano antes del viaje de Colón, la más artística entre las tardomedievales: el monumental disco del mundo del monje camaldulense veneciano, Fra Mauro, del año 1459. En su tiempo no sólo pasaba por ser la representación de la Tierra más amplia, sino también la más detallada. Naturalmente, presenta todavía la Tierra medieval de la vieja Europa contenida en el círculo inmunizante y en la que el elemento húmedo desempeña un papel literalmente marginal. Aquí no se le concede al agua —excepto a la mancha del Mediterráneo, algo apartada del centro, y a los ríos— sino los márgenes más extremos. Lo empírico y lo fantástico se presentan en la imagen de Fra Mauro en un compromiso extraño, y, a pesar de la reproducción, rica en conocimientos y consistente, acomodada al estado histórico del arte, de las condiciones terrestres, la imagen, en su totalidad, se

subordina, obediente, al imperativo iluso de la vieja Europa de imaginar un mundo con las menos superficies marinas posibles.

Sin la traducción de las nuevas verdades magallánicas a la cartografía de la siguiente y subsiguiente generación de globos, ningún europeo hubiera podido conseguir una imagen apropiada de la inflación «revolucionaria» de las superficies acuosas. En ella se basa el cambio del pensar continental al pensar oceánico: un acontecimiento cuyo alcance será tan inmenso como el tránsito colombino-magallánico de la imagen antigua de los tres continentes (que aparece en los mapas como *orbis tripartitus*) al esquema moderno de los cuatro continentes, ampliado con las dos Américas; por lo que atañe al quinto continente, la mítica *terra australis*, con la que comenzó a soñar el siglo XVI como el más grande y rico de los espacios terrestres, la historia de su descubrimiento supone —si se compara con las primeras expectativas— una larga historia de decepción y encogimiento. Pasarían siglos hasta que los marinos y globógrafos europeos redujeran sus fantasmas australes a una medida natural. Los británicos fueron consecuentes con ello al hacer del decepcionante Reino del Sur su colonia penitenciaria; en ella puede «deponerse», más o menos definitivamente, y a una distancia óptima de la madre patria, el «excedente incorregible e indeseable de malhechores» que Inglaterra producía en abundancia.[38]

Resulta especialmente extraño, pero también significativo, al conocedor de la historia conceptual que a las masas de tierra compactas de la superficie terrestre se les dé pronto el nombre de aquello envolvente o continente, *continens*, que hasta los días de Copérnico y de Bruno había designado la envoltura-todo o la bóveda de los límites últimos del mundo.

Que el planeta húmedo se siga llamando obstinadamente *Terra*, y que las masas de tierra firme sobre él se adornen con el absurdo título de *continente* hasta hoy, no hace más que delatar cómo respondieron los europeos modernos a la revolución húmeda: tras el *shock* de la circunvolución terrestre se refugian en falsas designaciones, que simulan lo familiar de siempre en lo nuevo insólito. Pues lo mismo que el planeta circundado no merece ser denominado ya según la escasa tierra firme que sobresale en él sobre los océanos, tampoco tienen derecho los «continentes» de tierra a llevar ese nombre, puesto que, precisamente, no son ellos los que contienen, sino los contenidos —por el mar—. Pero no sólo desde un punto de vista léxico y semántico la historia de la Edad Moderna fue, por parte de la consideración térrea del espacio y de la substancia, un dilatado bordear y esquivar el mar y las corrientes de mercancías que pasaban por encima. El titubeo frente a las verdades oceánicas caracteriza a toda la Edad Moderna por su lado terráneo-conservador.

La punta ofensiva del temprano saber de la globalización se escondía en las perspectivas magallánicas sobre la extensión real de los océanos y en su reconocimiento de ellos como los auténticos medios universales. Que los océanos, los *mares del mundo*, son los soportes de los asuntos globales y, con ello, los medios naturales de los flujos deslimitados de capital: ése es el mensaje de todos los mensajes en la era entre Colón, el héroe del medio marítimo, y Lindberg, el pionero de la era del medio aéreo; un mensaje contra el que, durante siglos, los viejos europeos, apegados a la tierra, proclamaron su voluntad de provincia. Era como si la vieja Tierra fuera a sumergirse de nuevo en las aguas diluviánicas, pero esta vez en unas que no venían del cielo, sino que fluían de extraños libros de viajes. En el siglo XIX, el gran poeta del mundo marítimo, Melville, pudo hacer exclamar a una de sus figuras: «Sí, extravagantes

hijos de la Tierra, la avalancha de agua de Noé no ha pasado todavía».[39] Tanto la unidad como la repartición del planeta Tierra se había convertido en un asunto del elemento marítimo, y la navegación europea, civil, militar, corsaria, había de acreditarse como el agente efectivo de la globalización hasta el auge de la aeronáutica. Era sobre los océanos donde querían erigirse los *seaborne empires* de las naciones europeas, potencias mundiales. Quien pretendiera entender el mundo en ese tiempo tenía que pensar hidrográficamente. Incluso el itinerario de mofa del *Morning Chronicle* rendía tributo a esa verdad, en tanto que para la vuelta al mundo calculaba, junto a sólo doce días de viaje en ferrocarril, sesenta y ocho en total en barco. Sólo el mar proporcionaba una base a pensamientos universales; sólo el océano podía conferir el birrete de doctor en modernidad auténtica. Con razón pudo Melville hacer que la misma figura de la novela explicara: «Un barco ballenero era mi Yale College y mi Harvard».[40]

Entre los primeros que supieron extraer consecuencias prácticas de los conocimientos magallánico-elcánicos está el joven monarca Carlos V, desde 1516 rey de España, desde 1519 emperador del Sacro Imperio romano. A él hizo entrega Pigafetta, todavía en el otoño de 1522, en Valladolid, de su diario de navegación como testimonio más secreto de la nueva situación del mundo.[41] Carlos interpretó la información sobre el Pacífico y sobre los esfuerzos sobrehumanos de la circunnavegación por la ruta del Oeste, con toda justeza, como una novedad tan maravillosa como espantosa, tan llena de encantos como intimidadora. Tras sólo unos pocos intentos vanos de repetir el viaje de Magallanes, le pareció aconsejable olvidar la idea de nuevos viajes por la ruta del Oeste a las islas de las especias moluquenses. Así, por el Tratado de Zaragoza de 1529, vendió los presuntos derechos

adelantados sobre las Molucas a la corona portuguesa por un precio de 350 000 ducados; algo que había de revelarse como un negocio excelente, después de que, pocos años más tarde, mediciones de longitud, perfeccionadas, al otro lado del globo, probaran que, según el Tratado de Tordesillas del año 1494, por el que España y Portugal se repartieron la Tierra, las codiciadas islas de las Especias ya pertenecían, sin más, al hemisferio portugués.

En este cambio de propiedad interdinástico de territorios extranjeros, de los que, obviamente, ni sus vendedores ni sus compradores sabían con exactitud dónde estaban, se refleja, posiblemente, con mayor claridad que en ningún otro documento de aquel tiempo la naturaleza especulativa de los primeros procesos de globalización. Resulta un tanto ridículo que el periodismo de hoy pretenda identificar en los movimientos más recientes del capital especulativo el motivo real del *shock* de la forma del mundo llamada globalización. El sistema universal del capitalismo se estableció desde el primer momento bajo los auspicios, mutuamente implicados, de globo y especulación.[42] También la comprensión de que los capitales de los comerciantes muestran una tendencia a emanciparse de la atadura a un país determinado es tan antigua como el sistema mismo de economía moderno. En el año 1776 Adam Smith pudo escribir estas frases: «Un comerciante no es… necesariamente ciudadano de un país determinado. Le da exactamente igual el lugar desde el que lleve su negocio. Incluso motivos pequeños pueden inducirlo a trasladar a otro país su capital y la explotación financiada por él».[43] El imperio de ultramar de Carlos V se construyó con préstamos de bancos flamencos y augsburgueses, más tarde genoveses, cuyos dueños hacían girar globos para tener idea de los caminos de ida de sus créditos y de los de vuelta de sus intereses.

La aventura oceánica implicó desde el comienzo a sus actores en una carrera de oportunidades ocultas en lejanos mercados opacos. Ya para ellos era válida la aventurada expresión de Cecil Rhode: «La expansión lo es todo».[44] Ciertamente, como el ejemplo citado insinúa, lo que los ecónomos, siguiendo a Marx, han llamado la acumulación originaria era más bien, a menudo, un acopio de títulos de propiedad, opciones y derechos de explotación que una empresa de instalaciones de producción en base a un capital invertido. El descubrimiento y toma de posesión formal de territorios lejanos permitía a los patrocinadores principescos y burgueses de la navegación ultramarina esperar ingresos futuros, fuera en forma de botín o tributo, fuera mediante transacciones comerciales regulares, sobre las que nunca estaba prohibido soñar con márgenes de beneficio fabulosos.

Está claro que la globalización de la Tierra por los primeros marinoscomerciantes y cosmógrafos estuvo lejos de subordinarse a intereses teóricos; desde su desencadenamiento por los portugueses, obedecía a un programa de conocimiento resueltamente anti-contemplativo. Quien aspiraba al control de los nuevos mundos descubiertos tenía que renunciar a idealizaciones y deducciones. El *experimentum maris* proporcionaba el criterio para el nuevo concepto de experiencia del mundo. Sobre los mares se volvió claro por primera vez cómo la Edad Moderna había de representarse el juego conjunto de teoría y praxis. Cien años antes de Francis Bacon, los patronos y actores de la circunvolución del mundo sabían que el conocimiento de la superficie terrestre era poder, y, ciertamente, poder en su forma más palpable y más productiva. La imagen de la Tierra, que estaba constantemente precisándose, adquiere, de inmediato, la calidad de saber de aprehensión e intervención; nuevos conocimientos oceánicos son suministros de armas para la

lucha con competidores en el espacio abierto. Por eso las novedades geográficas e hidrográficas se protegían como secretos de Estado o patentes industriales; la Corona portuguesa prohibió, bajo pena de muerte, la proliferación de cartas marinas en las que se consignaran los propios descubrimientos y descripciones de costas, razón por la que apenas se conserva ninguno de sus famosos portulanos, que servían como itinerarios para el viaje marítimo a lo largo de las costas navegables.[45] En cierto modo, el cálculo con las cifras arábigas encontró un par en el cálculo con los mapas europeos. Después de que la introducción del cero indio-arábigo en el siglo XII hubiera permitido una aritmética elegante, el globo terráqueo de los europeos deparaba una panorámica operable de los asuntos geopolíticos y de comercio internacional.

Pero, así como —según una observación de Alfred N. Whitehead— nadie sale de casa para comprar cero peces, nadie navega desde Portugal hasta Calcuta o Malaca para regresar con cero especias en las bodegas. Un grupo de islas de las Especias en el mar del Sur, ambicionado y ocupado por apetencias europeas, no es, desde ese punto de vista, una mera mancha sobre un vago mapamundi, sino también un símbolo de beneficios esperables. En manos de quienes saben utilizarlo, el globo es el icono auténtico del cuerpo terrestre devenido navegable; más aún, representa una figura de las fuentes de dinero que fluyen desde el futuro hacia el presente. Se le podría entender, incluso, como un reloj oculto que, bajo el signo de islas lejanas y extraños continentes, marcaba las horas del beneficio. El globo moderno hizo su fortuna como reloj de oportunidades para una sociedad de empresarios a distancia y corredores de riesgos, que ya hoy divisaban en las costas de otros mundos su riqueza de mañana. En ese reloj, que marcaba las horas de lo no-sucedido-todavía, los agentes

con más presencia de ánimo de los nuevos tiempos, los conquistadores, los comerciantes de especias, los buscadores de oro y posteriores políticos realistas, leían aquello para lo que había llegado la hora en sus empresas y países.

Es fácil comprender por qué los mismos globógrafos servían igual a los príncipes que a los grandes empresarios burgueses. Ante lo nuevo, emperador y tendero son iguales, y Fortuna apenas diferencia entre favoritos principescos y burgueses. Advertido por su canciller Maximilian Transsylvanus sobre estos sabios extraordinariamente provechosos, Carlos V gustaba de mantener trato amigable con Gerhard Mercator y Philipp Apian, los sobresalientes globógrafos del momento, que trabajaban a la vez para toda la elite de la empresa y de la ciencia; Raymund Fugger, después de todo más que un tendero, encargó en 1535 a Furtenbach la construcción de un globo terráqueo para uso propio, que se colocó en el palacio Fugger de Kirchbach; como el globo Welser de Christoff Schiepp, un poco más antiguo, el globo Fugger era también una pieza única de acabado artístico. El futuro pertenecía, de todos modos, a los globos impresos, que llegaban al mercado en ediciones más grandes. Ellos proporcionaron a la globalización terrestre la primera base massmediática. Pero, pieza única o producto en serie, cualquier globo hablaba a sus observadores del placer y de la necesidad de conseguir beneficios en el espacio terrestre deslimitado.

Después de volver la espalda al Portugal desagradecido, el 22 de marzo de 1518 el héroe marino Magallanes y un representante de la Corona española echaron juntos una ojeada a un globo prometedor así, que colocaba en algún lugar de las antípodas las islas de las Especias, y cerraron mutuamente un contrato sobre el descubrimiento precisamente de esas islas (*Capitulación sobre el descubrimiento*

de las islas de la Especería); contrato en el que también fue regulado minuciosamente el reparto de las virtuales riquezas que hubieran de provenir de esas fuentes. Ello muestra, con una explicitud poco acostumbrada, que incluso el concepto «descubrimiento» —la palabra rectora, tanto epistemológica como políticamente, de la Era Moderna— no designaba una magnitud teórica autónoma, sino un caso especial del fenómeno inversión. Invertir, a su vez, es un caso de negocio de riesgo. Cuando los esquemas del negociar con riesgo se extienden de modo general —tomar crédito, invertir, planificar, inventar, arriesgar, reasegurarse, repartir riesgos, crear reservas—, entra en liza una casta de seres humanos que quiere procurarse por sí misma su felicidad y su futuro jugando con las oportunidades, que ya no desea recibir exclusivamente de la mano de Dios. Se trata de un tipo que en la nueva economía de la propiedad y del dinero se ha dado cuenta de que las pérdidas aguzan el ingenio, pero las deudas lo aguzan aún más. La figura clave de la nueva era es el «productor-deudor» —más conocido por el nombre de empresario—, que flexibiliza permanentemente su modo de hacer negocios, sus opiniones y a sí mismo, para, por todos los medios permitidos y no permitidos, experimentados y no experimentados, conseguir ganancias que le permitan amortizar a tiempo sus créditos contraídos. Estos productores-deudores aportan un significado revolucionario, moderno, a la idea de deuda culpable: una mancha moral se convierte en una situación estimulante, económicamente sensata. Sin la positivización de las deudas no hay capitalismo. Los productores-deudores son quienes comienzan a girar la rueda de la permanente revolución monetaria en la «época de la burguesía».[46]

El hecho primordial de la Edad Moderna no es que la Tierra gire en torno al Sol, sino que el dinero lo haga en torno

a la Tierra.

8

Fortuna o: la metafísica de la suerte

En esta coyuntura económica y psicopolítica, la diosa romana, Fortuna, apareció de nuevo en el horizonte de los intereses europeos de entonces, dado que consiguió pactar con la naciente religiosidad empresarial, mercantil y marítima, como ninguna otra figura del antiguo cielo de dioses. El regreso de la Fortuna correspondía al sentimiento del mundo de la ontología de la suerte, sentimiento que se materializó en el oportunismo de Maquiavelo, en el ensayismo de Montaigne y en el experimentalismo de Bacon. También el neofatalismo del Shakespeare tardío pertenece a los autoenunciados característicos de la época, que, en sus momentos más sombríos, percibe al ser humano como un corredor de riesgos infectado de competencia, obcecado por la envidia, señalado por el fracaso; aquí, los actores sobre el escenario del mundo aparecen como pelotas con las que montan su juego las fuerzas de la ilusión, genios malignos, espíritus del dinero y demonios de la codicia.

La Fortuna aparece por doquier como la diosa de la globalización *par excellence*. No sólo se presenta como la equilibrista eternamente irónica, balanceándose sobre su globo; enseña también a ver la vida en su totalidad como un juego de azar, en el que los vencedores no tienen por qué enorgullecerse, ni los perdedores por qué quejarse. Ya Boecio, que en su libro *Sobre los remedios frente a la buena y mala*

suerte[47] había puesto las bases de las especulaciones medievales sobre la fortuna y que siguió siendo una fuente de inspiración para las filosofías de la suerte del Renacimiento, había puesto en boca de su diosa las premisas para la existencia en la rueda:

> Ésta es mi virtud, este juego lo juego sin cesar: hago girar la rueda en círculos conversos, y mi alegría consiste en volver lo de arriba abajo y lo de abajo arriba. Si tú quieres, súbete, pero bajo la condición de que cuando, según las reglas de mi juego, vuelvas a hundirte, no debes considerarlo como una injusticia cometida contigo.[48]

La Edad Media, fanática por la estabilidad, interpreta esto, sobre todo, como advertencia frente a la *vanitas*; ve, por ello, en la diosa del capricho una diablesa de la volubilidad perversa, mientras que la Edad Moderna naciente barrunta en la imagen de la rueda del destino, que da vueltas, una metafísica de la suerte que se ajusta más a sus propias razones de movimiento. En las cuatro posiciones fundamentales de la rueda de la fortuna: subir-ocupar el trono-bajar-quedar tirado, el nuevo tiempo no sólo reconoce los riesgos fundamentales de la *vita activa*, sino los estadios específicos de la suerte del empresario.

Pero a la Fortuna no sólo se la representa con su rueda, sino también con emblemas marinos como la vela hinchada y, sobre todo, con el timón, que junto con el globo fue su atributo más antiguo; ello muestra que la suerte no sólo le llega a uno, sino que también se debe a la habilidad propia. Ya la Antigüedad había asociado la suerte con la navegación, y la Edad Moderna no puede hacer otra cosa que reforzar esa conexión. En todo caso, al signo marítimo añade el de los dados, cuya caída —*cadentia*— genera el concepto del negocio de riesgo y, con ello, uno de los conceptos clave del mundo moderno: la suerte. Siempre que se cuenta con posibilidades de éxito o fracaso, están en juego dados que caen. Se puede llegar hasta a reconocer en las refrescadas ideas sobre la

fortuna del Renacimiento, entre una multiplicidad de significados y contextos,[49] la pujante filosofía del éxito del protoliberalismo, para el que las posiciones de la rueda de la suerte corresponderán directamente a los juicios de Dios sobre el mercado. En el éxito, antes de toda subjetividad de control y métodos, es el azar selectivo el que toma el poder. ¿Qué es liberalismo, desde el punto de vista filosófico, sino la emancipación de lo accidental? ¿Y qué el nuevo empresarismo, sino una praxis para corregir la suerte?

Pertenece a las ideas profundas del siglo XVI la de promover, junto a la nobleza de nacimiento, que estaba arriba desde tiempos míticos, y a la nobleza de cargo, que había comenzado a hacerse imprescindible al servicio de los Estados temprano-modernos, también la nobleza anarquista del futuro, la nobleza de la suerte, que es la única que abandona el seno de la Fortuna como hija auténtica de la Edad Moderna. Entre esta nobleza del azar se reclutarán los prominentes de la era de la globalización: un círculo compuesto por gentes que se han hecho ricas noctámbulamente, por famosos y protegidos que nunca comprenderán bien qué es lo que les ha llevado arriba. Los ligeros hijos de Wotan, desde Fortunatus hasta Felix Krull, junto con los empresarios y los artistas, son las criaturas más legítimas de la Edad Moderna, grávida de suerte. Ésa no es sólo la era en la que, con éxito cambiante, los desdichados se esfuerzan por salir de la miseria, es también la gran época de las naturalezas con suerte, que, ligeras de cabeza y de manos, se sientan al lado de las Sibilas, de las reinas, y se entregan al consumo integral, vuelo de pájaros y países de estrellas inclusive. ¿Y qué otra cosa habrían de hacer ellos, los ganadores sin esfuerzo, que comer, despreocupados, en la «*table d'hôte* del azar»?[50]

Será Nietzsche quien acuñe la fórmula para esta liberación

de lo accidental: «Por casualidad: ésa es la nobleza más vieja del mundo». Atribuirse esa nobleza y poner el dado en el escudo: de ese gesto nace una nueva justificación de la vida, que Nietzsche, en su escrito sobre la tragedia, denominó teodicea estética. En la Edad Moderna, la suerte emancipada mira hacia arriba, a un cielo del que no sabía nada la antigua miseria. «Sobre todas las cosas está el cielo Azar»:[51] un público-elite ilustrado posmetafísicamente ha de escuchar esto como la buena nueva mejorada. Se habla de un cielo que cubre con su bóveda una inmanencia liberada, lejos de toda represalia del más allá. El cielo de la Edad Moderna es el campo de juego para el tiro de los dados del destino. ¿Le hubiera disgustado a Nietzsche que se le recordara que en la Roma imperial Fortuna fue sobre todo la diosa de los esclavos y de la plebe sin trabajo, que dependían plenamente del azar de la limosna y del humor generoso de los ricos?

9

Comerciar con riesgo

En el horizonte de la inseguridad asumir riesgos calculados en un ámbito de juego global: esta proclama expresa el fundamento pragmático de la moderna cultura agresiva e incursiva. La agresividad de las prácticas de expansión europeas no hunde sus raíces en una disposición psicodinámica regional; no es un sadismo específico de los europeos el que impulsa su extraversión en el espacio terrestre global. Más bien es de la transformación de las mentalidades y prácticas europeas, en un generalizado comerciar o actuar con riesgo, de donde surge la sorprendente, casi misteriosamente exitosa, fuerza ofensiva de las primeras generaciones de descubridores. La disposición al riesgo de los nuevos actores globales es propulsada *ultima ratione* por el imperativo de conseguir ganancias para saldar deudas de créditos de inversión. Los europeos de 1500 no son más avaros o crueles o hábiles que cualquier otro pueblo anterior a ellos, sino más dispuestos al riesgo: es decir, más dispuestos al crédito, por lo que se refiere al acreedor, y más dependientes de él, en lo relativo al deudor, tal y como corresponde al cambio de paradigma económico, de la explotación antigua y medieval de recursos a las economías inversoras. Debido a este modo de proceder administrativo-económico, el recuerdo de los intereses que hay que pagar dentro de un plazo determinado se traduce en hazañas prácticas e inventos

científicos. La empresa es la poesía del dinero.[52] Así como la miseria vuelve inventivo, el crédito vuelve empresario.

Sólo porque el exterior es a la vez el futuro y porque el futuro, *post mundum novum inventum*, puede ser representado como espacio de procedencia de botín, fortuna y gloria, desencadenan los primeros marinos y los comerciantes-empresarios excéntricos la tempestad de inversiones en el exterior, de la que habría de derivarse durante el transcurso de medio milenio la ecúmene informático-capitalista actual. Desde los tiempos de Colón globalización quiere decir futurización general del comercio estatal, empresarial y epistémico. La globalización es la sumisión del globo a la forma del rédito. Beneficio significa de aquí en adelante el dinero arriesgado, que, tras dar un gran rodeo por los mares del mundo, regresa, acrecentado, a su cuenta inicial. Desde este punto de vista, la globalización terrestre se manifiesta como el sello característico del empresarismo en sentido preciso moderno. El hecho de que éste, en sus primeros momentos, no siempre se distinguiera claramente del aventurismo, del proyectismo seriamente mistificado (Daniel Defoe, él mismo un especulador sin suerte y agente de vino, tabaco y géneros de punto, se ocupó críticamente de él),[53] de la charlatanería terapéutica y política y del delito tanto ocasional como organizado, proporciona a las prácticas de la expansión global esa ambigüedad que les resulta inherente hasta hoy.

El corazón pragmático de la Edad Moderna late en la nueva ciencia de la asunción de riesgos. El globo es el monitor en el que se puede apreciar en conjunto el campo del negocio generalizado de inversión. Es, a la vez, la mesa de juego en la que los inversores-aventureros depositan sus apuestas. Con su aparición, su rápida imposición y su crónica actualización

comienza la era de los *global players*, en cuyo mundo es verdad que zozobran muchos barcos, pero nunca se pone el sol. Se trata de jugadores que cogen un globo en la mano para superar a sus competidores en tele-ver, teleespecular y tele-ganar. La divisa imperial, *Plus Oultre*, bajo la que la flota de Carlos V cruzaba los océanos, estimulaba un pensar que no se contenta con ver la lejanía e ir a ella, sino ver e ir *siempre más allá*, por principio. Schumpeter tenía razón cuando pretendía reconocer en el *Plus Ultra* el lema del empresarismo moderno.

El principio televisión, por tanto, no apareció por primera vez en la era de las imágenes móviles; por lo que importa a la cosa misma, ya existía desde que la previsión y la perspectiva de futuro empresariales se sirvieron del *medium* globo: un medio que por sí mismo impelía a una actualización permanente. A las imágenes móviles del siglo XX preceden las imágenes emmendables de la gran época de los globos y mapas. El vendedor de las Molucas, Carlos V, y su comprador, Juan III, son actores ejemplares de esa cultura del riesgo, de amplias miras. Su transacción de 1529 (ver *supra*, pág. 64) permite reconocer que los príncipes, desde entonces, son menos los primeros servidores regionales de Dios sobre la Tierra, que los primeros empresarios del Estado dependiente del dinero. Bajo su presidencia los pueblos europeos se convierten en modernos colectivos de inversión que, a más tardar desde el siglo XVIII, bajo el nombre de naciones, se perfilan como comisionados de negocios soberanos.[54] Y si a partir de la Revolución americana las naciones economizadas se van reestructurando democráticamente de forma progresiva, es bajo la impresión del reconocimiento de que los reyes se han convertido en factores improductivos en los consejos de administración de esos colectivos políticos de inversión. La historia más reciente viene caracterizada por el paro estructural y de larga duración de los reyes.

10

Delirio y tiempo
Sobre capitalismo y telepatía

La historia de los descubrimientos ha sido escrita innumerables veces como novela de aventuras náuticas, como historia de los éxitos e historia criminal de las conquistas, como historia de los celos de las grandes potencias imperiales y como historia neoapostólica de la Iglesia (que, por su parte, fue una historia de celos de las Órdenes misioneras y de las Religiones). «La expansión europea» ha sido objeto de todo tipo de glorificación y condena; se ha convertido, en el Viejo Mundo, en un campo en el que la autoincertidumbre recoge su segunda cosecha.[55]

Por el contrario, hasta donde alcanza nuestro saber, nunca se ha considerado la posibilidad de una historia filosóficamente meditada de los descubrimientos, tanto de los terrestres como de los marítimos, por no decir ya intentado o llevado a cabo; y no ciertamente, en primer lugar, porque los irrenunciables conceptos rectores, que pertenecían a un resumen filosófico de los procesos de globalización, sólo ocupen lugares subordinados en el léxico filosófico, sino porque la mayoría de ellos faltan por completo en él: distancia, extensión, exterioridad, baldaquinos, bárbaros, conversión en imagen, compacidad, unilateralidad, desinhibición, delegabilidad, captura, inhibición, inversión, capital, registro cartográfico, medio, misión, ecúmene, riesgo,

retroacoplamiento, deudas, desconocimiento, crimen, tráfico, redificación, sistema de delirio, sistema de mundo, ilusión, cinismo. Incluso una expresión tan eminente como la de *descubrimiento* ni siquiera se menciona en el *Diccionario histórico de la filosofía*, editado por Joachim Ritter y Karlfried Gründer, supremo patrón-medida intercultural de terminología gremial.[56] Más abajo señalaremos cómo hay que interpretar estos vacíos en el léxico de la filosofía académica y de qué disposiciones son sintomáticos. Pero primero trazaremos un bosquejo que muestre cómo podría abordar su tema una teoría filosófica de la globalización que reflexione sobre los descubrimientos, y con qué problemas tiene que habérselas una teoría de la comuna antropológica, globalizada en dependencia de los descubrimientos, alias humanidad. No se tome como injurioso que, para ello, comencemos por tratar de los delirios de los descubridores.

Parece una trivialidad que la praxis de los descubrimientos geográficos estuviera unida a una salida con muchos riesgos a la exterioridad inhóspita. Si se contemplan las cosas más de cerca, aparece en qué medida han confluido en esta empresa impulsos no triviales. Sin sistemas de delirio motivadores, que justificaran tales saltos a lo impreciso y desconocido como hechos racionales, nunca se hubieran podido emprender los viajes de los portugueses y españoles. Pertenece a la esencia del delirio bien sistematizado que se sepa comunicar a los otros como un proyecto plausible; un delirio que no contagie no se entiende bien ni siquiera él mismo.[57] El propio Colón ya no estaba satisfecho en sus últimos años con ver en sí mismo sólo el marino, el conquistador de un nuevo mundo y su cartógrafo; más bien había ido llegando a la certeza de que era un apóstol llamado por voluntad divina a transportar la salvación sobre las aguas. Estimulado por su éxito incomparable hizo de su nombre propio, Cristóforo, portador

del hijo de Dios, su religión, y de su apellido paterno españolizado, Colón, colonizador, su divisa existencial: un exitoso fenómeno psicológico de estilización, que sigue siendo característico del mundo moderno de empresarios y de sus religiones autógenas, en general. En su *Libro de las profecías*, de 1502, se consideraba a sí mismo como un mesías náutico, cuya llegada había sido vaticinada desde antiguo.[58] Sin delirio de éxito no hay proyecto alguno; y sin proyecto, ninguna oportunidad de contagiar con la propia fiebre a otros. Colón encarnaba aquí al representante de una disposición a la ilusión maníaca, generalizada en Europa, pero sólo por los americanos de Estados Unidos perfeccionada psicotécnicamente en el siglo XX (reimportada a Europa por la industria de la consulta), que se volvió operativizable en todo el mundo a través del principio: «Buscar la propia salvación llevándosela a otros».

Esa síntesis ideal de olvido de sí y servicio a sí mismo conceptualiza la figura psicotécnica, posibilitadora de modernidad: «autoentusiasmo» o «manía autógena»; llegado el momento será mistificada por filósofos alemanes como «autodeterminación» y generalizada hasta desfigurarla. Cuando se trata de disponer de autoentusiasmo en moneda pequeña, adopta la forma de autoasesoramiento y autopersuasión: esas dos formas pragmáticas de expresión del nuevo esfuerzo por ser un sujeto. Pero, dado que la mayoría de los actores de la Edad Moderna no consiguen su automotivación más que imperfectamente, se vuelven dependientes de consejeros y asesores, que les secundan en su intento de convencerse de su misión y buena fortuna. Con el tráfico de ultramar y de capital comienza la época dorada de sugeridores de proyectos y astrólogos; una época que no ha acabado todavía en el umbral del siglo XXI. Con su imperativo de comerciar en la lejanía, la Era Moderna se convierte en el

paraíso de los videntes y de los consultores. La preocupación por los capitales que han de explotarse dando vueltas al mundo hace supersensible. Resultaría, asimismo, sorprendente que gentes para las que los flujos de dinero y géneros significan la realidad, no creyeran a la vez en flujos e influjos más sutiles. El pensar-*fluxus* (telepática, astrofísica, magnética y monetariamente) acaba con la hegemonía de la escolástica de la substancia, aunque hubieran de pasar cuatro siglos hasta que la vida cotidiana euroamericana realizara plenamente el cambio.

Anton Fugger, que, como financiero de la colonización hispano-imperial de Suramérica, se convirtió en uno de los secretos señores del mundo, cayó en los últimos años de su vida en las redes de una atractiva sanadora, Anna Mergeler, que era conocida como concubina de un sacerdote. En 1564 hubo de rendir cuentas por brujería ante los jueces del tribunal de Augsburgo, pero salió del trance con una sentencia absolutoria, debido a que el nombre del gran hombre actuó en su favor como talismán jurídico, incluso después de muerto. Anton Fugger mismo, que tenía ambiciones parapsicológicas, había conseguido, según su propio testimonio, con ayuda de Anna, el don de ver en una bola de cristal a sus agentes que operaban en la lejanía: para su disgusto, su bola-televisión le mostró a los propios colaboradores mejor vestidos que él mismo (*mis servidores van mucho más elegantes que yo mismo*), un descubrimiento que, en una época en que las vestimentas señalaban rango y posición, exigía irremisiblemente sanciones.[59]

En los años anteriores a su asesinato por terroristas de la Rote-ArmeeFraktion, Alfred Herrhausen, presidente del consejo de administración del Deutsche Bank, por influjo de Gertrud Höhler, germanista y asesora empresarial, había

introducido ejercicios dinámico-grupales de autoconocimiento para los trabajadores de la casa con el fin de motivarlos a rendimientos más altos. Su brillante consultora había reconocido antes que muchos otros los signos de los tiempos, que exigen personal flexibilizado, inteligente-emocional, capaz de trabajar en equipo y autoestimulante (se podría decir: más protestante).[60]

Entre ambas fechas se extiende un *continuum* que imprime carácter a la Modernidad: el de la búsqueda de caminos para la transferencia de conocimientos saludables a praxis no saludables. Caracteriza a buena parte de la industria consultiva actual el hecho de que acuda a tradiciones espirituales para infiltrarlas en la empresa realista; paradigmático a este respecto: la adaptación del budismo-zen a una clientela decididamente no meditativa.

Así pues, lo que se ha llamado expansión europea —y nunca se puede recalcar esto bastante— *no* hunde sus raíces originariamente en la idea cristiana de misión; más bien resulta que es por la expansión y por el negocio de riesgo sistematizado, colonial y mercantil, a través de grandes distancias, por los que se libera el misionar, transmitir y transportar como un tipo de actividad de derecho propio (que incluye el *transfer* general de salud, la exportación de gran cultura, la consulta y todos los procedimientos de transmisión de éxito y beneficio). En este sentido habría que decir que la Edad Moderna, en su totalidad, constituye el objeto de una secular ciencia misionera. Los misioneros cristianos sólo reconocieron a tiempo su oportunidad histórica porque saltaron en marcha al barco que zarpaba.[61]

Al grupo de los aportadores de beneficios pertenecen en la Edad Moderna conquistadores, descubridores, exploradores, sacerdotes, empresarios, políticos, artistas, maestros,

diseñadores, periodistas: todos ellos apoyados por consejeros y equipadores propios. Cada una de estas facciones, sin excepción, reviste sus prácticas con cometidos maníacos, es decir, con misiones seculares. Intentan continuamente llenar sus vacíos depresivos y desechar sus dudas asegurándose los servicios de motivadores a sueldo. Éstos han de mostrarles caminos de cómo devenir un sujeto moderno, es decir, un autor[*] racionalmente motivado.

11

La invención de la subjetividad
La desinhibición primaria y sus asesores

Ser-sujeto supone adoptar una posición desde la que un actor puede pasar de la teoría a la praxis. Ese paso sucede normalmente cuando un actor ha encontrado el motivo que le libera de la vacilación y le desinhibe para la acción. Desde antiguo se manifiesta como el más poderoso *agens* de la desinhibición del apremio imperativo, sea éste de naturaleza interna y afectiva o externa y social. Pero, dado que la cultura de la actividad, característica de la Modernidad, se constituye contra la heteronomía, buscará y encontrará un proceder de cómo introducir lo imperativo en el receptor del mandato mismo, de modo que éste, cuando se someta, parezca escuchar sólo su propia voz interior. Así es como se postula, crea y satisface el estado de cosas llamado «subjetividad». Alude, pues, a la participación del individuo en el establecimiento de la instancia que puede darle órdenes. Por regla general, esta organización de la desinhibición se hace invisible como tal, en tanto que en el momento del paso a la acción se suponen en los actores buenos motivos autocomprendidos e intereses razonables en lugar de pasiones arrebatadas y apremios ineludibles frente a la obediencia.

Con ello, la subjetividad bien entendida implica siempre la capacidad de obrar, pero no en el sentido de un rapto irracional o de una descarga de tensiones impulsivas no

solucionadas: lo que el psicoanálisis francés llamó *passage à l'acte*. Sujeto tampoco es cualquiera que se sujete al orden simbólico de un «gran Otro» cualquiera, de Dios o de la patria, como piensan lacanianos y criptocatólicos, sino quien participa en los experimentos de la Modernidad para la formatización psíquica de energías emprendedoras. Con esta tarea hay que contar siempre que se hable del ser-sujeto como «actuar por decisión propia» o pensar por sí mismo. Un emprendedor está siempre dispuesto a actuar «por sí mismo», y el puente a la acción, que él mismo construye o que es posible construir, se edifica a partir de intereses, entre los cuales puede haber perfectamente intereses de la razón. Quien sabe interpretar correctamente sus intereses no escucha, siguiendo las reglas gramaticales de la filosofía moderna, sino a la «voz de la razón». Así, basta con declarar la razón completamente propia para limpiar la acción de toda sospecha de determinación ajena. Ciertamente, el que la voz de la razón pueda devenir realmente propiedad íntima de su escuchante es algo que hubo de parecer cada vez más problemático a la Ilustración avanzada, dado que las exigencias de esa voz no pocas veces llevan a conflictos con el otro *intimissimum* del sujeto: los sentimientos propios. El Romanticismo elegirá una salida a este dilema: dar preferencia al sentimiento, en tanto le adjudica el predicado «más racional que la mera razón».

Descubrir la figura de la autoobediencia en el núcleo de la subjetividad moderna significa mostrar cómo los «sujetos» se arman como agentes capaces de acción, en tanto ellos mismos se asesoran, se persuaden y se dan a sí mismos la señal para la desinhibición de la acción; o bien se procuran todo eso de un tercero. Subjetivación es, por ello, inseparable de habilitaciones y *trainings* correspondientes. Con esta advertencia rechazamos el error, propagado por la Teoría

Crítica, de la subjetividad moderna como agencia de autocontrol, dicho psicoanalíticamente: la neurosis represiva. El sentido real del devenir sujeto sólo puede entenderse desde el rearme y autodesinhibición del actor; en cierto modo, pues: por su histerización. Un actor moderno no se pone en forma mientras no se apoye en un ejercicio específico de autoconsulta y autopersuasión. Por regla general, en el recurso a tales procedimientos lo que le importa no es el conocimiento teórico como tal, sino la puesta de conocimientos al servicio de metas prácticas. Del autoasesoramiento y autopersuasión ha de resultar finalmente la autodesinhibición.

En consecuencia, lo que constituye la esencia de la subjetividad es el paso de la teoría a la praxis. Naturalmente, no puede predecirse con seguridad a dónde llegan con ello los actores. Un agente que, por motivos internos, más o menos opacos para el observador, consigue abrirse camino hasta un hecho cualquiera, muestra, en todo caso, la característica más fuerte del sujeto: imprevisibilidad.[62] La filosofía moral elabora este estado de cosas, convirtiéndolo en libertad, o sea, en indeterminación del obrar. Pero quien pretende consolidar al sujeto sobre la base de su libertad ha de ver cómo somete a control efectivo ese punto de poder activado en el mundo. Por ello es precisamente la razón la que ha de procurar el control del poder desde dentro. Pero ¿y si no queda claro en qué medida la razón lleva el timón en el interior de los puntos de poder liberados o sujetos? Quien tiene que habérselas con sujetos está, pues, bien apercibido para considerarlos fundamentalmente como sospechosos. Más aún: sólo quien es sospechoso de tramar algo puede ser considerado efectivamente sujeto. Dado que la subjetividad implica ofensividad indeterminada, sólo puede hacérsele justicia con una postura de desconfianza generalizada.[63] A la

sospechosidad fundamental de la figura que se llama sujeto pertenece la irresolubilidad de la cuestión de si el sospechoso consuma sus actos potenciales y actuales «desde sí mismo»[64] o es un poseso o un autómata subordinado a poderes anónimos, sean mecánicos o demónicos. El sujeto es un complejo no trivial de ambición y reflexión, o sea, de energía y astucia.

Como pretendemos señalar en lo que sigue, los primeros sujetos de la Modernidad, en el sentido preciso de la palabra, fueron los jesuitas, que en el siglo XVI se erigieron en tropa especial de ataque de la Contrarreforma, con el propósito inequívoco de recuperar el atraso del partido católico frente a los protestantes, motivacionalmente superiores. Como intento explícito de rearme psicotécnico y medial, a la subjetividad jesuítica le espoleaba el anhelo de entender los éxitos protestantes mejor de lo que ellos se entendían a sí mismos. En esa maniobra de adelanto se descubrió el valor extraordinario de desinhibición de una confesión: quien expone en hechos su credo tiene de su lado, inequívocamente, el momento de fuerza para abrirse paso. De esa observación resulta, en la época de las guerras de religión, una carrera psicosemántica de armamentos, en cuyo curso se recurre a los servicios de la confesión no sólo como móvil, sino también como arma. Mientras que, entretanto, los protestantes se presentaban como fundamentalistas primarios, a la base de la posición jesuítica estaba la parodia del fundamentalismo rival. El teatro de los jesuitas, con su gran repertorio, remite básicamente a la actitud jesuítica como tal: prescribe a los actores un papel, en el que la ortodoxia se convierte en *performance*. Asimismo, por ese camino la obediencia hubo de convertirse en un *exercitium* imperioso. El secreto de la Orden consistía en que supo crear un equivalente católico de la psicodinámica protestante: lo que le importaba era aprovechar

el nuevo ensamblaje entre un sistema entusiasta de motivación y un sistema ascético de realización para el partido católico en la guerra civil mundial de la fe.

Por eso, a estos activistas radicalmente disponibles no les bastaba con el voto-*humilitas-castitas-paupertas*, que se había impuesto a la vida monástica cristiana desde los días de los grandes creadores de reglas. Mediante su famoso cuarto voto se pusieron inmediatamente bajo el mando supremo del Papa de un modo que suena plenamente moderno. Se concibieron a sí mismos, por decirlo así, como instrumentos de precisión de exquisita falta de voluntad, que se ponían totalmente en manos de su usuario. Con ello, para su accionamiento se recurrió nada menos que a la voluntad de la instancia de motivación terrena más alta posible desde el lado católico. Con ironía fanática, los jesuitas se ofrecieron como títeres de la más moderna hechura, cuyas cuerdas sólo querían ser manejadas por un único actor, el general romano de la Contramodernidad. (Observación: quien pretende el poder ha de servir a los poderosos hasta hacerse imprescindible). Para convertirse en marionetas desarrollaron una combinación de gran trascendencia entre *exercitium* y *studium*: lo uno, para crucificar la propia voluntad y hacerse utilizable como puro instrumento, lo otro, para aparecer en el campo de batalla intelectualmente armado a la última. La metáfora jesuítica de la obediencia de un cadáver designa la clásica disposición de la subjetividad como acoplamiento de motivación suprema y pura disponibilidad.[65] La exageración de la obediencia en el derrotero jesuítico a la subjetividad pone de relieve la circunstancia de que aquí el impulso a actuar proviene completamente todavía de una instancia exterior, es decir, de una autoridad; esto desacreditará este modelo para no católicos y antiautoritarios hasta entrado el siglo XX. En la eficiencia de la construcción no fue posible dudar desde un

principio. La capacidad de rendimiento del instrumento inteligente llegó tan lejos que hubo de resultar sospechosa incluso para su señor: un recelo que tras largas disputas intracatólicas había de llevar a la disolución de la Orden en el año 1773.

El giro ignaciano reúne en su diseño del sujeto católico de la era postridentina cuatro motivos tradicionales de prácticas de automodelación: el atletismo, el monacato, el soldatismo, la academia.[66] Todos ellos juntos conforman figuras culturales del saber-sufrir y cultivos del *pónos* (esfuerzo, fatiga), del que ya los griegos de la época clásica habían enseñado que sin él ninguna *paideia*, ninguna praxis conformadora del ser humano, alias educación, conduce a los resultados apetecidos. El medio en el que podía lograrse el compendio de las viejas técnicas de esfuerzo lo proporcionó por primera vez la religiosidad cuaresmal de la Edad Media tardía, cuya importancia para la configuración de la cultura de la subjetividad nunca podrá encomiarse lo suficiente. El giro controlado hacia el interior fue preparado, además, por la obligación de confesarse una vez al año, que atañía a todos los cristianos desde 1215. Gracias a una amplia corriente religiosa de moda para despertar el interés por la Pasión en la burguesía de las ciudades temprano-modernas —la expresión-guía para ello rezaba *imitatio Christi* y su distintivo litúrgico es la institución de la fiesta del Corpus en el siglo XIII— surgió aquella inclinación a la apropiación activa de la propia pasividad, sin la que no sería pensable la estilización moderno-subjetivista de la *conditio humana*. Cuando una secuencia de adversidades es experimentable como pasión, padecer se transforma en poder, en ser capaz de algo. Sólo a causa de esta transformación puede aparecer el sujeto como soporte de todas las «representaciones». Entre las representaciones se cuentan también todas las modificaciones

de la sensibilidad pasiva y todos los motivos que disponen al sujeto a hacerse activo. Así pues, sujeto es sólo quien consigue ejercitarse hasta llegar a ser dueño y propietario de sus propios padecimientos. En este sentido la subjetividad constituye un dispositivo comparable a un automóvil. En éste se aúnan un sistema motriz de motivos en forma de pasiones (más tarde también: en forma de intereses) con un sistema de conducción de orientaciones en forma de razón. Si, a menudo, la subjetividad moderna se presenta como apasionada es porque las «pasiones» modernas pretenden ser la forma de poder y saber hacer las cosas que conlleva el hecho de estar sujeto a fuerzas provenientes del propio interior.

Naturalmente, generaciones de sujetos posteriores organizaron su desinhibición con medios más modernos que los jesuitas. En correspondencia con el espíritu transformado del tiempo, recurrieron a instancias interiores como la evidencia, el precepto moral, el genio o la decisión, así como al influjo de autoridades externas aliadas, que resultan útiles en su oficio de abogados, secretarios, consejeros y terapeutas. Con la vista puesta en los factores interiores, que más tarde se resumieron bajo el término «fe», a William James, en su ensayo de 1896, *The Will to Believe*, le fue posible hacer notar con ironía constructiva que también hay seres humanos de ánimo empírico que se comportan a menudo como «Papas infalibles» en la formulación de sus hipótesis directrices de la vida.[67] Se puede inferir de esa acertada expresión la advertencia de que, en general, a los individuos modernos les da muy buen resultado el establecimiento de una «última instancia» que les obligue personalmente. El psicólogo liberal americano había reconocido que el «papado» no es una especialidad romana, sino una función psíquica, ubicuamente válida, que hay que activar explícitamente cuando comienzan a dominar formas individualistas de vida. Al Papa interior le

corresponde la tarea de detener el retroceso sin fin de la duda para hacer valer sobre una base individual la psicosemántica del dogma, el descanso en un fundamento seguro y la posibilidad de partir desde él. Hay que agradecer a la eficacia de esa instancia el que los «sujetos», a pesar de estar profusamente surtidos de inhibiciones por los adiestramientos pedagógicos acostumbrados en la Época Moderna (inhibiciones que serán achacadas por el psicoanálisis más bien a la neurosis), encuentren su camino a través de las indeterminaciones de la «sociedad de oportunidades». Esto les permite dar el paso del titubeo a la acción, siempre que inviten a ello circunstancias internas y externas. Sólo una minoría, fijada en la reflexión incesante, subraya, con Hamlet, que resulta imposible convencerse realmente de algo: de donde se sigue inevitablemente la inhibición crónica de la acción[68] y su eventual compensación mediante procedimientos de desinhibición, sobre todo el recogimiento en sí del sujeto para realizar un «salto», investigado por Kierkegaard por primera vez.

La figura dominante de la Modernidad no es, pues, en absoluto el exceso de interioridad reflexionante, como han sugerido muchos autores, tampoco la inhibición permanente que se deriva de ella; se muestra, más bien, en un titubeo pragmático, cuyo término se consigue la mayoría de las veces en lapsos de tiempo visualizables; sea por sí mismo o con ayuda de otros. En ello se manifiesta el hecho de que la tarea de la reflexión es preparar el terreno a la desinhibición deseada. Sólo en poquísimas excepciones el pensamiento de los modernos adquiere una función fundamentalmente retardante de la acción; de lo que se puede deducir, por lo demás, que en tiempos modernos no hay nada más improbable que la actitud contemplativa de la filosofía especulativa. A este pensamiento no consigue contradecirlo

tampoco el hecho de que los fenomenólogos, tras Husserl, con su doctrina de la *epojè*, hayan podido mostrar a comienzos del siglo XX cómo se adopta correctamente esa actitud; el «paso atrás» posibilitador de la filosofía se hace explícito en el momento en que todo lo demás se concentra en los pasos hacia delante. Por lo demás, tanto de los holistas políticos como de los actores soldáticos sigue estando a disposición, hasta entrado el siglo XX, la idea de servicio y obligación, en la que moral y justificación se transforman una en otra de modo premoderno o supratemporal.

Tras Descartes, Kant, Fichte y Marx el sujeto, *in spe*, ya no pasa de la mortificación a la praxis, sino de la teoría a la praxis; donde «teoría» ya no significa ahora, obviamente, la tranquila permanencia contemplativa de los pensadores ante los iconos del ser; ahora se entiende por teoría la construcción activa de motivos suficientes para la acción eficaz: un negocio que sólo tiene sentido llevarlo hasta que se alcanza el punto de la desinhibición o de la acción. Kant propone anclar la última instancia del autoasesoramiento, el imperativo categórico, en el sujeto enjuiciante, con el fin de introducir en su morral el patrón-medida de toda praxis justificada: cosa que, por lo demás, habría podido acabar inmediatamente en parálisis si alguna vez se le hubiera ocurrido a un individuo la idea de medir con esa vara su propio negocio al por menor. (De lo que se sigue: el valor de uso del imperativo categórico reside en su sublimidad, que garantiza su inaplicabilidad). El pobre excedente de pensamiento teórico que no acaba en desinhibición adquiere un valor propio como filosofía cientificizada: no se transforma en una praxis externa, sino que se instaura como consumación propia. Pero, dado que la suave voz de la razón pocas veces da ordenanzas tan claras como el Papa romano y que los llamados a la acción no saben a menudo hasta poco antes del término de ella si han oído o

no en su fuero interno una orden clara, se rodean, como se ha dicho, de asesores y motivadores, que no tienen otra tarea que ayudar a los actores en el salto a la acción. Así pues, la forma autopersuasiva de la subjetividad («consulté conmigo mismo») llama al reparto del trabajo en la producción de desinhibición: un hecho que es mistificado por el idealismo más joven como giro a la intersubjetividad (como si varias personas, que no saben qué han de hacer, fueran más fuertes juntas). En realidad la modernización de la consulta se realiza de este modo.

Para gente que proyecta algo, la inmensa ventaja de entenderse como sujeto está, evidentemente, en poder prescindir de un señor exterior —concebido como prototipo del poder inhibidor—, y hay que prescindir de la resistencia del señor en cuanto reclamemos para nosotros la libertad de expresión y empresa. Si el señor no toma, efectivamente, las disposiciones necesarias para despejar el camino, la primera empresa de los «sujetos» expresivo-expansivos reunidos será destronarlo mediante una «revolución». Por este motivo, la «revolución» no es sólo un tipo político de acontecimiento, sino una divisa filosófica en mayor medida. Significa el fantasma de abolir las cualidades opresoras, entorpecedoras y deprimentes de lo real en general. Por eso, desde 1789, en caso de revoluciones políticas, la mayoría de las veces hay también en la reserva un destacamento de filósofos de la liberación.

Los recuerdos de los grandes días en que se quitó de en medio al primer perturbador del Estado constituyen los momentos felices de la historia del sujeto; los partidos de la libertad los elaboran hasta convertirlos en la auténtica Nueva Mitología. De modo que las fiestas nacionales son siempre *independence day*: recuerdan las escenas agitadas de cuando se removió al señor externo y se elevó a punto de partida de una

nueva legislación la libertad de empresa y expresión de los estratos medios ofensivos. La ingenua alegría de tales festividades emana del supuesto de que toda la hostilidad de lo real se concentra en el señor y ha de diluirse con su remoción. Momentos posrevolucionarios son aquellos en que los «sujetos» brotan de esa ingenuidad. La gran desventaja del ser-sujeto se muestra en que la función del señor, la liberación de la desinhibición en los subalternos, que conlleva el derecho a ordenar, no puede ser incorporada sin vacíos por mí mismo con relación a mí mismo. Puede que el autoseñorío sea una tarea que se les haya impuesto a los modernos ineludiblemente por su guión histórico. En el mismo guión puede comprobarse qué y por qué fracasan crónicamente en ella.

Lo embarazoso que resulta el hecho de ser un sujeto crea mercados para intelectuales, que asisten, como complementadores, a la subjetividad necesitada, subinformada y submotivada. En los vacíos que deja el señor removido operan desde 1793 a 1968 los ideólogos, hasta que aparecen sus discretos herederos, los consultores, para instalarse en los huecos de la falta de señor. Normalmente los ideólogos (cuyos predecesores funcionales fueron en el siglo XVI los *secretarii* italianos y los confesores de los príncipes) se desinhiben a sí mismos y a sus clientes en nombre de la «historia» y de sus férreas leyes; de ahí la tarea insoslayable para estos consejeros: presentar sus insinuaciones, no pocas veces violentas, como efluvios de una «ciencia de la historia». Dado que la «historia», después de la «naturaleza» y junto a ella, pasó durante un tiempo como el supremo cliente del obrar, el mayor valor de desinhibición residía en apelar a sus encargos. Resulta innecesario subrayar que el historicismo de este tipo fue la forma, legalmente aderezada, del oportunismo. Con la obediencia a la «ley de la historia» (y su aplicación a las

circunstancias) se encontró el método más discreto de participar en acciones violentas, supuestamente inevitables; aunque la mayoría de los intelectuales se guardaron bien de intervenir personalmente en los delitos que aconsejaban o para los que mostraban comprensión. Por su disponibilidad para proporcionar a los delincuentes los lemas agresivos, los extremistas de izquierda y de derecha se evidenciaron como parientes cercanos, por muy penosa que dicha proximidad resulte a ambos partidos.

La coyuntura más penosa es a la vez la más ostensible: las advertencias del joven Lukács sobre la obligación metahumanitaria del revolucionario al ejercicio criminal de la fuerza (1922) tendrán su reflejo en la alocución de Himmler, pronunciada en Posen en octubre de 1943, sobre el mantenimiento de la decencia de las tropas-SS alemanas en medio de las matanzas en masa perpetradas por ellas. Por muy grande que parezca la distancia entre los esbozos de un legitimador hegelianizante del exterminismo bolchevique y las órdenes de asesinato de un agente kantianizante de la política de conquista y extinción nacionalsocialista, ambos autores dan pruebas del mismo celo servicial en favor de la gran historia, que transmite sus «órdenes» por boca de amoralistas visionarios. En ambos se reconoce claramente cómo sólo mediante figuras explícitas de desinhibición resulta posible el propio pasar-a-la-acción como querer-deber actuar contra la propia convicción.[69] Dado que los activistas intelectuales describen el mundo como escenario de una guerra entre partidos irreconciliables —entre progreso y reacción, trabajo y capital, autoctonismo y apatrismo—, su discurso adopta, más o menos a las claras, los rasgos de una expendeduría de órdenes en la guerra mundial generalizada; consecuentemente, el tono familiar de los radicales en campaña es exterminista.[70] Los más moderados entre los

consejeros se retiran al terreno del escepticismo filosófico y cultivan la indecisión como forma de vida de la pequeña libertad. Cuando el escepticismo se agudiza se especializa en un desaconsejar generalizado.

Los consultores, por el contrario, cuya buena coyuntura comenzó cuando llegó a su fin la de los ideólogos, desinhiben a sus clientes y a sí mismos en un marco menos marcial, dado que en su imagen de mundo, si es verdad que hay competidores, no hay ningún enemigo. Hacen esto en nombre de la libertad de mercado y del derecho humano al éxito: pero se puede estar seguro de que tampoco esto es un *picnic*. Su *métier* se basa en la decisión de presentar el éxito económico y sus factores (poder de liderazgo, intuición, carisma, etcétera) como algo que puede aprenderse según métodos más o menos seguros. Tienen que crear la ficción de que entre proyecto y éxito puede establecerse una conexión dominable.[71]

El relevo de los ideólogos por los consultores tuvo lugar fundamentalmente tras 1968, después de que el neomarxismo se lanzara una vez más a una pose teatral, freudianamente rejuvenecido en apariencia y poco inquieto ante la sospecha de que sí pudiera tener en común algo más que la conducta radical con aquello que Thomas Mann, en una conocida expresión de los años cuarenta, había llamado el «fascismo intelectual».[72] Desde entonces, las víctimas de la presunción de ser un sujeto, es decir: un actor con escasa evidencia y subabastecido de lemas de desinhibición sobre un escenario inevitablemente demasiado grande, están en manos de un vago asesoramiento profesional que, la mayoría de las veces, no quiere ni puede decir más que la acción real siempre mantiene un resto de experimentación en lo oscuro, dado que la idea de un control total de las condicionesmarco del

experimento es utópica. La nueva ola de asesoramiento parte de la correcta suposición de que el mejor apoyo de los agentes, que no pueden hacer demasiado, son los consultores, que saben que no saben demasiado. Desde entonces, Sócrates vuelve a estar entre nosotros. Por informes de esa clase hay eminentes portadores de incompetencia, mientras tanto, que pagan casi cualquier suma: no sólo las cúspides de la industria están dispuestas a gastarse mucho dinero en la absolución por consulta. Muchos ministerios alemanes, por *bluff* consultivo a gran escala, bajo la etiqueta de «comisión de encuesta», han pagado en años pasados cantidades que se cifran en miles de millones, y que a comienzos del año 2004 motivaron incluso una demanda de información por parte del Tribunal de Cuentas Federal, notoriamente tolerante con el despilfarro.

El único lema fuerte de desinhibición, que permite el tránsito a la praxis tras el desvanecimiento de las ideologías en todo el mundo, reza hoy, sin más, *innovación*. Sólo pocos son conscientes de que lo que se presenta con ello es un escalón decreciente de las antiguas «leyes de la historia». Desde que el Nuevo Ser Humano fue retirado del mercado con una gran acción de aviso de subsanación a los clientes, las novedades de la técnica, del modo de proceder y del diseño constituyen los atractores más fuertes para todos aquellos que siguen condenados a preguntar: ¿Qué hacer para llegar a la cúspide? Quien innova puede estar seguro: la máxima de su obrar podría constituir en todo tiempo el principio de una legislación universal.

Desde que a partir de los años ochenta del siglo XX gana terreno el *agens* de la desinhibición, la diversión, incluso el pretexto innovación resulta gratuito. Los actores de la cultura de la diversión se mueven en sus superficies de bienestar como soberanistas de la vulgaridad y se atribuyen el dejarse-llevar intencionado como motivación suficiente. Podrían renunciar

a consultores porque se dirigen directamente a sus seductores; se confían, en todo caso, a su *entertainer*, a su *trainer*, a sus escritores efectistas. Soberano es quien decide por sí mismo dónde y cómo quiere dejarse engañar.

12

Energías irreflexivas: la ontología del adelanto

Con la vuelta hacia los océanos, con el comercio de riesgo náutico y con las nuevas técnicas de suerte, los agentes de la Edad Moderna europea crean interés en una subjetividad que se distingue fundamentalmente de todas las anteriores estilizaciones del ser-en-el-mundo y del dejarse-conducir humanos. El ser humano, que se describe en el humanismo como artífice e inventor de sí mismo y se determina en el idealismo como sujeto de todas sus representaciones, es un actor de *nuevos* actos, un productor de *nuevos* efectos, un portador de *nuevas* representaciones en una medida que no conocieron épocas precedentes. La firme *liaison* entre subjetividad y ofensividad permite reconocer que lo que aquí está en juego es una cultura de autores. No obstante, los actores futuros son sobrepasados crónicamente por su propia ofensividad[*] y originalidad, dado que jamás consiguen expresar convincentemente de qué va todo su activismo y su salto hacia delante[**] a lo desconocido. El notorio farfulleo sobre genio y creatividad, que sobrevuela desde finales del siglo XV las explotaciones de arte europeas, es una prueba de la incapacidad de los modernos para tomar postura con sentido frente a su propia capacidad de iniciativa. Cuando uno se remite a un *genius* para deducir de él obras y acciones, se declara *implicite* al actor como un poseso, aunque sólo sea en el sentido de demandar consideración para él;

consecuentemente, el acto del autor se desplaza a una instancia sobrepersonal, que le supera y le coloca en un estado de sublime irresponsabilidad. Eso mismo sucede cuando se atribuye a los actores, en lugar de la inspiración por genios paganos del arte y la guerra, la participación en los planes salvíficos divinos: también de ese modo se aleja al autor del «centro de la acción» y se le convierte en una magnitud medial, sublimemente irresponsable. Si se habla directamente de creatividad se recluye uno en la tautología, en tanto atribuye el efecto a un espíritu creador que quiso causarlo simplemente porque podía hacerlo.

En ambos casos prevalece la consideración piadosa sobre la percepción precisa de las capacidades movilizadas y liberadas, e impide el desarrollo de un lenguaje a la altura de la cultura de acción alcanzada. Este efecto caracteriza la situación total de la filosofía europea moderna, que guardó un silencio casi por doquier contumaz sobre el acontecimiento capital de su tiempo: la toma del mundo por las potencias mercantiles e imperiales y la desinhibición de los actores en la pura acción de ataque. Puede que sea responsable de esta deficiencia el prejuicio de creer que capitanes y conquistadores pueden generar biografías, pero no teoría alguna. La verdad es que la teoría de los capitanes se encuentra fácilmente cuando se la busca en los lenguajes de escritos no académicos. Desde los diarios de navegación de Colón hasta las observaciones de Melville sobre el capitán Ahab, el archivo euroamericano guarda toda una enciclopedia del saber ofensivo, que espera todavía una edición conveniente. Innecesario decir que desde la perspectiva actual se trata de un archivo infame, dado que tras el término de la historia universal de cuño europeo los signos de ataque se mudaron a la cooperación; por este motivo las nuevas filosofías morales ya no se interesan por los descubrimientos y hazañas que portan el brillo sombrío de la

unilateralidad, sino por la reciprocidad, responsabilidad, *fairness*, escasez de acciones concomitantes y conciliación con sensibilidades desarrolladas localmente.

Para comprender mejor la dinámica de la Edad Moderna hay que aceptar la idea, poco confortable, de que «espíritu» y «acción» no pueden ser anotados en diferentes asientos contables. Los autores de la tradición filosófica sólo muy raras veces han admitido esto; sí, de todos modos, Hegel, en cuyas observaciones incidentales sobre Napoleón se pueden leer las consecuencias de una consideración sintética de intelecto y energía. Para Hegel, el vencedor de Jena representaba una aparición del «espíritu del mundo» y, *eo ipso*, la encarnación suprema de la cultura de acción de la vieja Europa. El espíritu de la ofensiva se expone aquí a través de un personalismo serio: cuando se trató de concentrar las ideas dinámicas de 1789 y las demandas de orden del Estado de derecho burgués, hubo de surgir Napoleón. No hay un elogio más profundo de la ofensividad ingeniosa que la justificación aforística de Hegel del fenómeno Bonaparte; quizá pueda reconocerse en ella, incluso, una teoría encubierta del capitán, en tanto que, por principio, la política militarmente inspirada de Napoleón, partiendo siempre de una necesaria prioridad del movimiento, zarpó sin descanso de los puertos del *statu quo* a empresas más amplias. La variante irónica del mismo modelo se encuentra en la teoría marxiana de las máscaras de carácter: también el capital sabe siempre producir oportunamente los seres humanos por los que se siente representado congenial, en caso necesario concriminalmente. Como ánimo o espíritu de absoluta falta de respeto ante todo lo que impide ganancias (el desencanto del mundo obliga), esto se personifica en la clase de los poseedores del capital y empresarios, que con progresiva energía asoladora hacen que vuelen por los aires todas las relaciones estacionarias y que se evaporen todos los

estados sólidos.

Sin embargo, con expresiones como «espíritu del mundo» o «síntesis de espíritu y energía» no se consigue mucho (tan poco como con la concepción marxiana de máscara de carácter), dado que por ellas no llegamos a un conocimiento más exacto del modo de ensamblaje entre el elemento energético y el inteligible en la nueva cultura de autores. En este trance podría resultar útil recoger datos de la literatura en los casos en que ella, con sus medios específicos, ha rozado el enigma de la energética inteligente.

Aquí nos conformamos con un único ejemplo: en la colección de ensayos de Heinrich Mann, *Espíritu y acción*, se encuentra una observación sobre Napoleón que a nuestro parecer demuestra cómo la expresión poética consigue a veces, por decirlo así, de paso, lo que queda todavía fuera del alcance del concepto. Se está hablando del desterrado en Santa Elena, que escribe sus memorias en tercera persona, como si el actor histórico-universal hubiera llevado consigo desde el principio al escritor de sus hechos:

> El gran hombre, que conoció ese escritor, entró en el mundo como el proyectil en la batalla. Así le lanzó la Revolución. Se identificó en vida con una idea, tuvo el mismo cuerpo, el mismo camino…[73]

Entrar en el mundo como una bala en la batalla: Heinrich Mann escribió esta caracterización del modo de existencia incondicionalmente ofensivo en torno a 1925, en el contexto de un culto neoliberal a Napoleón; justo en el momento en que Heidegger había llegado a sus análisis de *Ser y tiempo*, publicados en 1927, que marcarían época. Con ellos, el estar-arrojado-al-mundo de la existencia se expresó por primera vez de un modo que permitió abandonar el prejuicio originario de toda la filosofía hasta entonces, la subordinación del saber al ideal teórico. El «arrojamiento» de Heidegger conceptualizó un modo de apertura preteórica del mundo, en la que la

«comprensión» constituye un rasgo insoslayable de la existencia agitada; exactamente igual que si la fuerza errática de Fichte, «en la que hay implantado un ojo», se hubiera evidenciado plenamente en un ser-arrojado, al que le es inherente un conocer-se. La nota ocasional de Heinrich Mann sobre los grandes hombres de acción y la violenta hermenéutica de la existencia de Heidegger coinciden en articular un «existencialismo proyectil», en el que la existencia o ser-ahí adquiere rasgos de munición inteligente. Del constitutivo ensamblaje de fuerza y visión surge una movilidad clara, que ya de por sí siempre tira hacia delante, y no en tanto que obedece una orden de ataque heterónoma, ciertamente, sino en tanto que saca del ataque, que siempre es de por sí, las informaciones necesarias, por muy poco claras que sean, sobre la situación propia. Así pues, la existencia lanzada no corresponde en absoluto a un proyectil mecánico; se asemeja a un cuerpo de marcha aérea, lanzado a lo indeterminado, que elige en el camino su dirección por sí mismo.

Quien entra en el mundo como la bala en la batalla necesita una pieza de artillería que le dispare. Heinrich Mann no necesita esfuerzo para nombrar la batería responsable de haber lanzado a Napoleón: la llama lapidariamente «la Revolución», designando con ello el modelo de misiones ofensivas por las que los radicales mesiánicos se consideran situados desde 1789 en su «adelante» categórico. Heidegger amplía el calibre de la batería en tanto que la define como el ser, que lanza «existencias» a su derrotero en el mundo, camino de la muerte. Pero, mientras que al proyectilNapoleón del novelista la «idea» de la revolución (y su presunta meta: los Estados Unidos de Europa) le señaló su camino, los proyectiles de Heidegger, arrojados a la existencia, tienen que proyectarse y programarse en el vuelo mismo: no disponen de una imagen

incorporada de la meta, en cierto modo son obuses ontológicos no explotados, proyectiles extraviados, que siguen volando tras una guerra perdida.

En este autoproyectarse en medio del lanzamiento es decisivo que la competencia para ello no pueda residir en una conciencia autorreflexiva, entendiendo por reflexión el regreso del pensar a un hecho anterior de la conciencia. El proyectil existencial no se remite a sí mismo al modo reflexivo, más bien lleva dentro, en sus orientaciones cognitivas, su *élan* prelógico: precisamente esto es lo que significa la rotunda expresión de los ontólogos fundamentales cuando hablan de la cualidad arrojada-proyectante del existir. Pero si el proyectar se revela como la actividad primaria de la existencia, sale a la luz un modo de energética inteligente en el que el pensar no sigue al ser, sino que está a la misma altura que él. El existir no es un movimiento oscuro, que haya de esperar hasta que la luz de una «ilustración» le muestre el camino; es una ofensiva iluminada por sí misma, aunque la mayoría de las veces sólo con escasa potencia de luz y con mediano alcance. Las filosofías de la existencia del temprano siglo XX fueron de alcance epocal porque consumaron explícitamente la transposición de reflexión a proyección. Abrieron los ojos a la dinámica de la movilidad, originariamente clara, prerreflexiva y preinhibida. Aquí reside su papel clave para el giro de la primacía del pasado a la del presente, un proceso en el que ciertos autores contemporáneos, sistémicos y futurólogos sobre todo, pretenden ver, con buenos motivos, el acontecimiento mental fundamental de la civilización occidental del siglo XX.

Ciertamente, las filosofías de la existencia, a su vez, son sólo la retaguardia de una literatura en la que la exploración del ser-autor se llevaba más lejos de lo que pudo soñar la sabiduría de escuela, incluso la del audaz academicismo de

Heidegger. Los grandes sondeos en el espacio de la subjetividad de autor, desde Shakespeare hasta Joseph Conrad, desde Camões hasta Gabriel García Márquez, desde Maquiavelo hasta Dostoievski, se mueven en un nivel frente al cual las teorías filosóficas de la vida activa —hablen de trabajo, política o acción comunicativa— aparecen como de segundo rango, y no sólo desde el punto de vista expositivo, ciertamente, sino también conceptual; las únicas excepciones son Fichte y Nietzsche, eventualmente Bergson. Es lícito suponer que un motivo habitual de la impotencia de los filósofos con respecto a la acción eminente reside en el hecho de que, a causa de su prevención en favor de la actitud reflexiva, prácticamente siempre otorgaron la primacía a la inhibición frente a la ofensiva. Por eso fueron incapaces de ver en la energía activa algo más que el caballo salvaje de los afectos, que espera a ser cabalgado por la razón.

Se comprenden los motivos más profundos de la vacilación de la cultura de la reflexión ante el estudio del mundo de acción en cuanto se considera lo mucho que crece en cada uno de los análisis radicales de la acción la sombra moral que arroja la energía en sus incursiones en lo real. Si se instaura como magnitud fundamental la capacidad informada de acción en su insuperable media luz, uno ha de habérselas con una instancia en la que no se ha diferenciado aún entre energía legítima y criminal. Quien con toda seriedad quisiera colocar, con Goethe, la «acción» al comienzo, no poseería, en principio, ningún criterio efectivo para separar con suficiente claridad empresas económicas, expediciones políticas, misiones religiosas o creaciones artísticas de aquello que la mayoría de las veces va estrechamente unido a tales operaciones: el delito. La clasificación de las acciones es incumbencia, por regla general, de la historiografía, por mucho que algunos autores se preocupen también de poner

bajo control propio la valoración de su obrar. Nadie que realmente actúe, se llame Colón, Pizarro, Napoleón o Lenin, puede saber antes de la acción si tras ella quedará como loco o delincuente. La conocida observación de Goethe, de que el que actúa siempre lo hace sin conciencia, resume lacónicamente este hecho. Los más serios entre los seres humanos de acción han querido deducir de ello la naturaleza trágica de todo actuar real (no sin demandar para sí la absolución a causa de sus circunstancias supralegales). Junto a ellos ya apareció pronto una categoría de actores que dieron a entender francamente cuán poco les importaban incertidumbres de este tipo: se les llama en el lenguaje del siglo XVIII malvados [Frevler] o, en un modo de expresión algo más intemporal, aventureros. Comprensiblemente, su «praxis» cae en la no consideración por parte de la filosofía práctica, a pesar de que es notorio que entre ese grupo se encuentran a menudo aquellos agentes que movieron con mayor energía la rueda de la modernización.

El motivo para esa desconsideración merece citarse: la filosofía de la Edad Moderna nunca se dejó persuadir, a pesar del *dictum* sacrosanto de Hegel, de captar su tiempo en pensamientos; se la podría calificar, más bien, como el yerro temático dominante. Si hubiera realizado lo que Hegel le pedía se habría constituido entre 1500 y 1900, en su vertiente práctica, como facultad de la aventura, al menos como moderadora del colonialismo y como consultora de revoluciones venideras; se habría ocupado, incluso, en sus formas más audaces, del asesoramiento de los malvados (lo que, a nuestro entender, sólo sucedió una vez, a saber, en la *oeuvre* subterránea del marqués de Sade). Habría captado en conceptos las tres manifestaciones primarias del impulso modernizado y modernizante: la expansión europea, la construcción de máquinas y la guerra abierta, en lugar de

rehuirlas recluyéndose en la emigración interior. Que la filosofía nunca estuviera dispuesta a prestar estos servicios supone un honor para ella desde puntos de vista burgueses; el precio de ello es una especie de castración voluntaria. Sus consecuencias se hacen valer atmosféricamente: se las percibe como malestar por la innocuidad autoculpable del texto filosófico. Los filósofos consagrados salvan su alma a cambio de la licitud de no comprender aquello que habrían de comprender por su oficio. Su estado de conciencia es comparable al de las hijas cultas, sensibles, de los mafiosos, cuya dicha de vida depende de que sean arropadas en una nube de ignorancia con respecto a las fuentes del bienestar paterno.[74] Los pocos pensadores que se apartaron de la regla, ya se trate de Bacon, Hobbes, Sade, Nietzsche, Spengler o Bergson, pagaron su cercanía al espíritu de la acción con marginación o destierro del canon: se llaman, no sin motivo, los «oscuros autores de la burguesía». Por lo que respecta a Hegel, siempre es permisible la pregunta de si no habría de considerársele como el lobo con piel de cordero, ya que su «espíritu del mundo» programático no expresa otra cosa que una criminalidad más alta, que siempre se las arregla, oportunamente, para volver a cobijarse bajo el techo de la necesidad alimentada legalmente.

El hecho de que el peligroso talento de Europa para crear los equipos necesarios para sus proyectos colonizadores o «civilizadores» no desapareciera bajo el efecto inhibitorio de los adiestramientos cristiano-burgueses de obediencia, presuponía un estado de conciencia, persistente durante todo el tiempo de expansión, en el que también cristianos y ciudadanos podían hacer una excepción con respecto a las normas propias mientras las circunstancias lo permitieran o exigieran. Éste fue el caso cuando los actores se vieron ante pueblos lejanos, cuya extrañeza parecía interpretable como

inferioridad. La situación más favorable de partida para la desinhibición de los autores ante el trasfondo católico se producía, sin duda, cuando el movimiento expansivo se podía presentar como obra misionera (aunque, por regla general, el misionero cediera el paso a soldados y comerciantes); la segunda mejor situación se daba cuando parecía justificable, según el uso caballeresco o soldático, una suspensión pasajera de las normas inhibitorias a las que se estaba dispuesto a regresar, como dándolo por supuesto, tras una liquidación exitosa de empresas poco cristianas. Esa combinación de motivos demostró inequívocamente su efectividad; ante todo, en la conquista española de Centroamérica y Suramérica y en las grandes incursiones en el Oeste americano. La conciencia moderna de actor presupone una agencia autopersuasiva, que trabaja con éxito, y que una y otra vez pone en el disparadero a quienes actúan, organizando una asociación de permisos extraordinarios, promesas de beneficios y expectativas de una absolución ulterior.

Cómo la autopersuasión desinhibitoria de sujetos agentes *in spe* funciona en cada caso concreto, nadie lo ha clarificado con mayor exactitud que Fiódor Dostoiesvki en su novela *Crimen y castigo*, 1868: un estudio psicológico-moral que, sobre todo en su primera parte, puede leerse como manual de filosofía práctica con particular consideración del permiso especial para el crimen. Es verdad que la novela, por su tendencia general, está dedicada al intento de demostrar el necesario fracaso de la occidentalización del alma rusa —«occidentalización» significa aquí: la adopción del ideal napoleónico por un joven utilitarista de San Petersburgo—, pero en su aspecto pragmático trata, sobre todo, de la cuestión de bajo qué condiciones puede un intelectual pasarse a las filas de los seres humanos de acción. Precisamente porque la total falta de energía criminal de Raskolnikov nunca está en duda

—¿caería, si no, durante tres días en un delirio inducido por el sentimiento de culpa tras el crimen cometido?—, él es el más apropiado para el examen de los presupuestos bajo los cuales también el inhibido al máximo consigue la autodesinhibición con las consecuencias más cruentas. La respuesta se encuentra mediante la construcción sofista de un privilegio para hacer excepciones a la ley moral. En réplica al fiscal, queriendo probar una conexión indisoluble entre innovación y criminalidad, Raskolnikov cita de su propio escrito «Sobre el crimen…»:

> Deduzco de ahí que, por su propia naturaleza, todos los grandes seres humanos, y no sólo ellos, sino también los que únicamente en cierta medida superan la medianía, es decir, aquellos que sólo poseen la mínima capacidad de decir algo nuevo, han de ser necesariamente criminales: más o menos, se entiende. De no ser así, les resulta imposible evadirse de las viejas pautas, a la vez que les resulta igualmente imposible, por supuesto, ajustarse a ellas… [75]

De acuerdo con el razonamiento de Raskolnikov, basta pertenecer al grupo de los seres humanos extraordinarios o innovadores para tener el derecho y la obligación al crimen; y bajo crimen hay que entender aquí no otra cosa que la remoción de las resistencias del ser humano común ante lo nuevo. Con ello, la expresión crimen significaría «la destrucción de lo existente en nombre de algo mejor».[76] La autopersuasión del intelectual conduce al éxito desde el instante en que logra considerarse a sí mismo, con suficiente evidencia, un miembro de la categoría extraordinaria; innecesario subrayar que lo que pretende Dostoievski en este punto es caracterizar a su héroe como víctima de un sofisma demoníaco (más tarde se dirá: narcisista). Por el método probatorio de la novela puede deducirse que la estructura de la desinhibición moderna de la acción se encuentra generalmente en la síntesis de excepcionalismo, innovacionismo y evolucionismo; a lo que no perjudica un

suplemento de motivos democráticomesiánicos. Esa estructura constituye la matriz de innumerables crímenes de la modernización sobre el trasfondo cristiano y humanista.[77]

El alcance de estas consideraciones puede calibrarse cuando se analiza el contenido teórico-procesual de la distinción de Raskolnikov, que suena ingenua, entre seres humanos ordinarios y extraordinarios (prescindimos, por ahora, de que Dostoievski, en el curso posterior de la novela, impregnado de resentimiento antimoderno, quiera neutralizar esa diferencia «ante Dios» o «ante el amor»). En el concepto de «ser humano extraordinario» se oculta la referencia a una escisión de la humanidad a partir de diferentes velocidades, diferentes intensidades o diferentes rumbos del devenir. Dicha escisión hace que individuos que viven en exploraciones aceleradas, en periplos aventurados y producciones inusuales consigan, antes que otros, acceso a determinadas verdades, realidades o técnicas. Mediante este privilegio temporal en el acceso a las nuevas verdades, nuevas realidades, nuevas técnicas instalan en el mundo una tensión recuperadora del tiempo perdido, a la que tienen que responder los demás, *nolens volens*, sea decidiéndose a seguirla, sea negándose a su prosecución (con el argumento, por ejemplo, de que a los adelantos de quienes han llegado más lejos no les corresponde fuerza normativa alguna). Si se desvanece el aura pseudo-antropológica que envuelve el giro de Raskolnikov «seres humanos extraordinarios», queda un núcleo teórico-procesual compacto: lo que aquí se llama extraordinario no es otra cosa que la inclusión de individuos y grupos en derroteros del devenir, que podrían considerarse como «desarrollos» avanzados, en tanto fuera posible utilizar la expresión sin emitir, con ello, un enunciado sobre las obligaciones de los demás de recuperar más pronto o más tarde esos «desarrollos». Cuando el héroe de Dostoievski subraya la

grieta entre los seres humanos que son capaces de pronunciar la «nueva palabra» y los repetidores de lo viejo acostumbrado, se decanta por los supuestos fundamentales del progresismo, del que se sigue para los seres humanos ordinarios la obligación de la recuperación; la alternativa a ello sería la conformidad con el arrinconamiento, con el olvido. Su imagen de mundo le muestra una humanidad de dos velocidades, y su escisión entre quienes adelantan y quienes son adelantados. Dos generaciones después de Raskolnikov, Joseph Schumpeter enseñará también, en su teoría del desarrollo económico, que en la vida económica, considerada funcionalmente, sólo hay, en último término, innovadores o imitadores.

Tales supuestos empujan a una ingenua ontología del adelanto, según la cual siempre habría que interpretar la distancia entre avanzada y grueso del ejército como función de pilotaje de los que están delante: esa distancia muestra a la mayoría indolente a dónde se dirige el viaje entero; esto, a pesar de que Raskolnikov no niegue los derechos conservadores de la media, y hasta aparente creer en un antagonismo permanente entre movimiento y conservación. En este esquema, la ventaja de los extraordinarios se posibilita por una vocación de desinhibición, que sólo se abre paso por menosprecio activo del poder limitador de la moral y la tradición: de ahí la tesis de la criminalidad inevitable de los innovadores. Aquí Dostoievski, inequívocamente, pone en boca del modernista Raskolnikov manifestaciones que siguen teñidas, hasta en su conceptualidad fundamental, por la negativa a la innovación de la metafísica clásica: efectivamente, en el marco de una metafísica del mundo acabado (y otro mundo no pueden concebir ni el platonismo cristiano del Este, ni la iglesia aristotélico-católica postridentina de Oeste), toda innovación cae bajo sospecha de

ser una originalidad diabólica; consecuentemente, todo innovador necesita hasta el último momento el regreso clemente y misericordioso al consenso. Para los cristianos ya es suficientemente innovador el acontecimiento del amor de Dios al ser humano (ese único aditamento substancial a la obra del Génesis).

Para la teoría de la primera toma del mundo y para la comprensión de la ventaja del agente más intenso no se ha conseguido lo decisivo, pues, incluso después de la contribución de Dostoievski, hasta ahora no son articulables con suficiente claridad la emancipación del ser humano activo de la primacía de la inhibición y la liberación de la ofensividad pura. También los «seres humanos extraordinarios» de Raskolnikov siguen inclinados ante el prejuicio metafísico de la culpa por la innovación; no sólo se ganan la admiración de sus contemporáneos, sino también, siempre, la reprobación de los bienintencionados, pues, en lugar de incluirse en la comunidad de amor o comunicación de criaturas finitas, explosionan la unidad del género humano y lo transforman en un conjunto de competidores entre los que hay vencedores y vencidos reales en virtud del efecto de adelantos y retrasos reales.

Fue Nietzsche el primero que, en su obra capital *Así habló Zaratustra*, pergeñó los contornos para una doctrina de la ofensividad radicalmente absuelta. Por su tendencia fundamental, se podría atribuir su libro a un pragmatismo dionisíaco. La absolución de aquellos que sienten en sí mismos la chispa de la acción pretende ser más que un mero teorema: la transformación del texto filosófico en himno se ofrece a sí misma como ejemplo de la emancipación de la ofensiva. En su forma lingüística, esa filosofía poetizada presenta *in actu* aquello de lo que es capaz la energía puramente tética. Con el poder de penetración de una nueva

autógena evangélica, que se dirige a todos y a ninguno, el híbrido acto de habla zaratústrico repite la travesía del Atlántico: sólo desde entonces puede decirse que la hazaña de Colón ha llegado al pensar. Los lugares filosóficos clave del *Zaratustra* son aquellos en los que el cantor invoca el *élan* de su propio canto: él lo llama el azar, cuya trivialidad no significa contradicción alguna con su divinidad. El cantar se sabe una fuerza clara casual, que se entrega y afirma su entrega por mucho que el dar heroico solar cause inquietud al dador, a quien nadie devuelve nada. «Sobre todas las cosas está el cielo azar, el cielo inocencia, el cielo casualidad, el cielo travesura». «"Por casualidad": ésa es la nobleza más antigua del mundo, a ella le devolví todas las cosas…»[78] Aquí están las quejas en las que el profeta conceptualiza su soledad: dado que él encarna el paso del origen al futuro ha de soportar la consecuencia de aislarse entre las vidas no apresuradas de los demás. Un ser humano de su tipo no existe desde el origen, sino desde el adelanto. Su habla-*élan* señala el tránsito del adelanto que uno lleva al adelanto que uno es. Quien vive en ese adelanto llega siempre demasiado pronto.

El ser humano radicalmente adelantado resume en su derrotero existencial el espíritu de movimiento de la vieja Europa, que sólo atestiguan, por lo demás, manifestaciones dispersas de los siglos pasados. Una de ellas proviene de Oliver Cromwell, a quien se atribuye la sentencia: «Nunca sube un hombre más alto que cuando no sabe a dónde va». Otra, según el testimonio de Colencourt, la pronunció Napoleón durante la huida de Rusia, cuando, tras la pérdida de su ejército, repetía monótonamente: «De lo sublime a lo ridículo sólo hay un paso».[79] Pero las palabras más profundas de la sabiduría europea del movimiento las ha escrito Hölderlin en su poema *Dichtermut* («Ánimo de poeta») —que en una versión posterior lleva el título de *Blödigkeit*

(«Idiotez»)—: «¡Por eso! ¡Así que camina indefenso / adelante por la vida y no te preocupes!»

Innecesario subrayar que, tras la debacle de la vieja Europa, las opiniones de Nietzsche sólo poseen ya valor de anticuario; innecesario, sobre todo, añadir que con la transmisión del imperio de la acción a Estados Unidos el juego-«historia universal» ha acabado para nosotros; más tarde explicaremos por qué también lanza sus tentáculos al vacío el intento de captura americano de la «historia» que hay que hacer (cfr. págs. 283-ss.). La época dorada de la unilateralidad europea queda muy atrás; de lo que puede devenir de las unilateralidades-resto, que se han mantenido desde los tiempos de la acción sin trabas, informan hoy recensiones de audaces escenificaciones operísticas o películas de legendarios asaltos a diligencias. Vistas las cosas en su totalidad, ha comenzado un tiempo de epílogo a la «historia» propiamente dicha de cuyas reglas no se ha llegado a saber todavía mucho: excepto el hecho de que desde la emergencia de los retroacoplamientos rápidos domina la escena un estilo diferente de «destino».

13

Éxtasis náuticos

Desde su lado subjetivo, la temprana navegación transatlántica puede describirse como una técnica informal de éxtasis, por medio de la cual los descubridores, como chamanes de una religión no establecida, conseguían informaciones de un más allá significante que ahora ya no era representable como un arriba celeste, sino como un más allá marítimo. Pero, como cualquier trascendencia o cuasi-trascendencia, el moderno más allá de riesgos no podía conseguirse gratuitamente. Por regla general, los viajeros de ultramar tenían que pagarse el acceso a puertos lejanos mediante duras ascesis. A ellas pertenecían períodos de ayuno involuntario a lo largo de travesías retardadas por condicionamientos meteorológicos, o el suplicio del aburrimiento en caso de ausencia de viento y navegación lenta. Asimismo, la frecuente privación de sueño, debida al calor, frío, mal olor, estrechez, ruido y miedo en caso de mar gruesa, iba haciendo mella incesantemente en las tripulaciones excitables y propensas al delirio. Todo barco en alta mar ponía a los viajeros en contacto permanente con lo que allí, con más derecho que en ninguna otra parte, pueden llamarse postrimerías. La alternativa puerto o muerte era la fórmula para meditar en el mar sobre la precaria finalidad del obrar humano. Como meditación sobre el fin, los ejercicios ignacianos no podían ser más explícitos que una travesía del

Atlántico. Ningún grupo de ascetas marinos, ciertamente, experimentó con mayor crudeza la ley del mar, «puerto o muerte», que quienes intentaron las travesías más difíciles de la Tierra: la nororiental, entre el mar del Norte europeo y la Siberia oriental, y la noroccidental, entre Groenlandia y Alaska. Ante esas rutas casi imposibles fracasaron hasta el umbral del siglo XX los sistemas de delirio y las fantasías de gloria de numerosos exploradores y comerciantes-aventureros. En ambas travesías del norte la campaña moderna contra el concepto de imposible reclamó sus víctimas ejemplares.

Cuando se caracteriza el mundo burgués actual, en vistas a sus condiciones de mentalidad y a sus estructuras de inmunidad desde el siglo XVIII, como una «sociedad» de terapia y de seguros —una formación que se distingue claramente de la «sociedad» de religión precedente—, se pasa por alto, la mayoría de las veces, que entre el régimen religioso y terapéutico había aparecido un mundo intermedio que participaba de ambos órdenes y que se fundaba, sin embargo, en prácticas de derecho propio. Hasta el siglo XIX incluido, la navegación fue un tercero autónomo entre religión y terapéutica. Innumerables gentes buscaron en los mares la curación de sus frustraciones de tierra firme. Quizá fue el *Nautilus* del capitán Nemo el último barco de locos europeo, en el que un gran misántropo solitario pudo mostrar de modo soberano su rechazo de la humanidad de tierra. A Herman Melville aún le parecía simplemente una evidencia que el mar abierto proporciona la ayuda más fiable en caso de desazones tanto melancólicas como maníacas. Así, pudo hacer que el narrador de *Moby Dick* —el libro apareció en 1851, apenas veinticinco años antes que los ensayos narrativos de Julio Verne sobre la globalización tanto terránea como subterránea, marina como submarina— comenzara su historia con estas palabras:

> Me llaman Ismael. Hace algunos años —no importa exactamente cuántos— no tenía prácticamente ya dinero en el bolsillo y nada que me atara especialmente a tierra. Entonces me vino la idea de ir un poco al mar y echar un vistazo a la parte húmeda de la tierra. Ése es mi modo de ahuyentar los grillos (*spleen*) de la cabeza y regular la circulación de la sangre. Siempre que noto que un gesto sañudo comienza a dibujarse en torno a mis labios y que mi alma está llena de un noviembre húmedo, lloviznante, cuando me descubro parándome involuntariamente ante las funerarias o trotando tras cada entierro que encuentro, pero, sobre todo, cuando me asalta la melancolía de tal modo que se necesitan fuertes principios éticos para preservarme de salir premeditadamente a la calle e ir tirando a la gente, por orden, el sombrero de la cabeza, entonces, en mi opinión, es el momento crítico de ir al mar tan rápido como pueda. Ésta es mi alternativa a la pistola y la bala. Con gesto filosófico, Catón se arrojó a su espada. Yo, simplemente, me subo a bordo (*I quietly take to the ship*).[80]

El mensaje puede descifrarse fácilmente: la navegación moderna se acreditó como la tercera opción, junto con el convento y el suicidio, de renuncia a una vida devenida invivible en tierra. En la globalización náutica confluirían durante una era todo lo que los europeos inquietos emprendieran por desembarazarse de sus viejos anclajes esféricos e inhibiciones locales. Lo que aquí se llama inquietud (*restlessness*, palabra rectora de la antigua investigación de la emigración) reúne, sin distinción, espíritu empresarial, frustración, vaga esperanza y desarraigo criminal. La inquietud del dinero se mezcla con la inquietud de las «existencias desarraigadas».[81] Como otro purgatorio, el mar, junto al cielo y al infierno, ofrecía ahora una oportunidad de escape de las decepcionantes tierras patrias y tierras firmes. En él se juntaban seres humanos que envejecen rápidamente bajo el viento y la desesperanza. Para todos ellos valía una expresión que Victor Hugo anotó sobre Gilliatt, el héroe de su tercera gran novela, *Les travailleurs de la mer*, 1866: «Llevaba la oscura máscara de la tempestad y del mar».[82]

El nuevo más allá náutico-empresarial se concebía como un más allá de experiencias, que sólo estaba abierto a aquellos

que se aventuraban a salir con total entrega. No se puede ir al mar a medias, como no se puede acceder a Dios a medias. Quien ha pisado cubierta tiene que haber roto con el apego a los conceptos terráneos de muerte y vida. Aunque no se sabe cuántos de los hombres que murieron con antelación hubieran estado dispuestos a hacer suyo el dicho del general Pescara, el vencedor de Pavía, con el que explicó el secreto de su impavidez en la batalla: «Mi divinidad… ha calmado la tempestad en torno a mis remos».[83]

Da igual, sin embargo, que los nuevos inquietos suban a los barcos o que, desde el emplazamiento fijo de la empresa, levantando la vista de una relación de viaje, se imaginen en los mundos lejanos: al anhelo de los europeos, que aprenden a aguzar los oídos, siempre le ronda una curiosa trascendencia transatlántica. Al sueño europeo de una vida buena y mejor le arrastra la resaca de un Absolutamente-Otro ultramarino. El más allá ya no es el borde de una cubierta cósmica, sino otra costa, la caribeña, más tarde llamada americana. La travesía comienza a sustituir a la subida.

Sólo este traslado de la trascendencia a la horizontal ha hecho posible la *utopía* como escuela de pensar, como modo de escribir y como molde de plasmas de deseo y religiones inmanentizadas. El género literario utopía, que aparece súbitamente en el siglo XVI, organiza una cultura del deseo, dedicada a la explicación progresiva, y más tarde una política correspondiente, en la que pueden construirse mundos alternativos sin contexto; según el gusto, en cada caso, de los descontentos terrenamente, pero siempre apoyándose en el hecho primordial de la Edad Moderna: el descubrimiento real del Nuevo Mundo en toda la multiplicidad inagotable de sus formas fenoménicas insulares y continentales (no en último término, en las innumerables islas del Pacífico, en las que

supuestamente podría comenzarse otra vez, desde el principio, el *experimentum mundi*). Como muestra cualquier ojeada a los documentos, lo empírico y lo fantástico se mezclaron inextricablemente en la primera época de los descubrimientos. Con sus nuevos medios, que se van imponiendo rápidamente —trátese del libro popular, la relación de viaje, la novela y la utopía, o de la hoja volante, el globo y el mapamundi—, la consideración del Nuevo Mundo real y de sus variantes imaginarias genera un régimen posmetafísico de deseo, que ve su cumplimiento, si no en una proximidad palpable, sí en una lejanía alcanzable. Con él se inicia una especie de *self-fulfilling wishful thinking*, que enseñó a poner rumbo, fantástica y realmente a la vez, a mundos remotos y sus riquezas, como si su presencia barruntada en la lejanía incluyera ya una promesa de su pronta toma de posesión.

14

Corporate identity en alta mar
División de los espíritus

Fuera sólo conseguirían éxito, ciertamente, quienes supieran navegar y sentir como un *team* conjurado. Las tripulaciones de los barcos de los descubridores fueron los primeros objetos de ingenuos y efectivos procesos de modelación de grupos, que en la actualidad se describirían como técnicas-*corporate-identity*. Los pioneros avanzados aprendieron en los barcos a desear lo imposible dentro de una tripulación con los mismos sueños. Desde el punto de vista psicohistórico, las ideas rectoras neoeuropeas de progreso constante y enriquecimiento general, que se hicieron politizables desde el siglo XIX, son, en lo esencial, retroproyecciones de ensueños de equipo, de los primeros tiempos de la globalización náutica, a un horizonte nacional y social. Representan ensayos de retransferir el ¡adelante! categórico de la navegación a las condiciones de la vida sedentaria. Los escritos de Ernst Bloch —por citar un ejemplo eminente de progresismo generalizado—, pueden leerse como si su autor hubiera reformulado el socialismo desde el lado del mar y lo hubiera recomendado como un sueño, filtrado racionalmente, de emigración a nuevos mundos. Progreso es emigración en el tiempo: como si fuera sabiduría hacer creer a alguien que, con ayuda de las fuerzas productivas, liberadas de la codicia de los propietarios,

resultara posible establecer por doquier condiciones semejantes a las de los mares del Sur. Por eso: siempre ha de tener razón el partido de los deseos objetivamente realizables.[84]

De todos modos, el sueño del premio gordo que nos espera ahí fuera ayudará a los nuevos globonautas a afrontar los horrores de la exterioridad. Por eso, los marinos y sus tripulaciones no son sólo simples psicóticos que, a causa de su contacto con la realidad perdido en casa, valgan para explorar nuevos mundos en el extranjero. A menudo ya tienen realmente un pie en el suelo de los hechos no hollados, y, sin duda, precisamente en alta mar, no pocas veces se manifiesta como acompasada a la realidad su postulación de un milagro inminente. Los capitanes más grandes son aquellos que comprometen con mayor efectividad a sus tripulaciones al puro ¡adelante!, sobre todo cuando parece una locura no volver atrás. Sin un estricto y constante embrujo optimista a bordo la mayoría de las primeras expediciones habrían ido a pique por desaliento. Los jefes de expedición mantuvieron psíquicamente a sus tripulaciones con visiones de riquezas y de gloria de descubridor. Al repertorio de sus técnicas de éxito pertenecían también castigos draconianos. Si, después del motín de sus capitanes ante San Julián, en la costa patagónica de Suramérica, el 1 de abril de 1520, el portugués Magallanes, frente a todos los reparos de sus suboficiales, no hubiera desembarcado y ejecutado a nobles españoles, cabecillas de la rebelión, a su gente no le habría quedado claro, sin remisión alguna, qué significa encontrarse en un viaje absoluto de ida; y si, como cuenta Pigafetta, no hubiera prohibido bajo pena de muerte hablar de regreso o mencionar la escasez de víveres, el viaje occidental a las islas de las Especias, del que resultaría la primera circunnavegación terrestre, habría acabado ya en el primer quinto del camino.[85] En su primera travesía, Colón,

como él mismo anota en el libro de a bordo de la *Santa María*, falseó sus informes sobre el camino andado «para que la tripulación no se amotine a causa de la largura del viaje». A la vista de un motín incipiente durante una tormenta frente a la costa africana oriental, Vasco de Gama hace arrojar al mar las brújulas, mapas e instrumentos de medición de sus capitanes y oficiales, con el fin de extirpar en las tripulaciones ideas futuras de regreso. Con experimentos de esta índole se va desarrollando a bordo de aquellos barcos delirantemente temerarios toda una psicología expedicionaria, propulsada por la imparable tendencia, constantemente agudizada, a la división entre los espíritus optimistas y los desalentados.

Sólo cuando esta sabiduría de barco retorne a la gente de tierra se hará posible lo que tiempos posteriores llaman ánimo progresista: compromiso con un ¡*adelante*! imperturbable. En *La balsa de la Medusa* de Géricault —la clásica pieza marina de catástrofes del *Empire*—, pintada entre 1818-1819, aparece el origen marino de la diferencia entre la psicología del progreso y la del retroceso. Ya a primera vista puede diferenciarse el grupo depresivo de la parte izquierda de la balsa del grupo esperanzado de la derecha; aquél tiene la mirada absorta en su propia miseria, éste divisa el barco salvador en el horizonte. Abocados a lo extremo, estos náufragos dirimen la disputa, constitutiva de toda la Edad Moderna, entre esperanzas y desalientos.[86] Desde el motín de los capitanes de Vasco de Gama y su extinción, la campaña de globalización es una guerra constante de estados de ánimo y una lucha por los medios hipnótico-grupales de orientación (últimamente: por el poder programático en los medios de masas y por el poder consultivo en las empresas). No pocas veces, del lado progresista, fue el coraje de la desesperanza —en alianza con un optimismo fisiológico inextirpable— el que mantuvo en pie la «revolución» mundial de quienes no dan

marcha atrás. Los pesimistas de a bordo: ésos serán después los amotinadores potenciales y actuales contra el proyecto de la Modernidad, entre ellos los redescubridores de la conciencia trágica. Bajo pretextos muy razonables, tienden a abandonar empresas en las que no se ven, ni a ellos mismos ni a los suyos, como triunfadores. Está por escribir la historia de estos abandonistas. Manifiesta o latentemente, su consigna es aquel *stop history!* que convierte en aliados a apocalípticos, trágicos, derrotistas y receptores de rentas.[87] Pero la fuerza de gravedad unida de los inmóviles, de los perdedores, de quienes dicen no con gesto de repulsa y de sus tribunas literarias ya no consigue gran cosa contra la desenfrenada energía visionaria de los hacedores de proyectos y de los charlatanes-empresarios. Hoy, como ayer, éstos viven de sus espejismos productivos y de quienes los siguen. Gracias a sus talentos autohipnóticos, las naturalezas prácticas siempre consiguen de nuevo levantar imperios en torno a sí desde autoengaños con éxito a medio plazo.

Pero, dado que las prácticas de los capitanes no sólo se basan en el delirio y en la fascinación motivacional, sino también en competencias geográficas irrecusables y en rutinas náuticas realmente elaboradas, los delirantes proyectos neoeuropeos tuvieron oportunidad de verificarse ocasionalmente. Sólo así, del miedo pudo surgir el éxtasis en los océanos. Sólo así, protocolos de éxtasis se convierten en libros de viajes; y sólo así, las bodegas se llenan de tesoros. Todo barco en mar abierto encarna una psicosis que ha levantado velas; cada uno de ellos es también un capital flotante. Como tal, participa en la gran obra de la Modernidad: desarrollar la substancia como flujo.

15

El movimiento fundamental: el dinero regresa

Con todo barco que se lanza al agua los capitales inician el movimiento característico de la «revolución» espacial de la Edad Moderna: la circunvalación de la Tierra por medio del dinero invertido y el regreso exitoso de éste a su cuenta de origen. *Return of investment*: ése es el movimiento de los movimientos, al que obedecen todos los actos del comercio de riesgo. Proporciona un rasgo náutico a todas las operaciones de capitales, también a aquellas que no cruzan el mar abierto, en tanto toda cantidad invertida se incrementa por una metamorfosis de la forma de mercancía a la forma de dinero, y viceversa (también se podría decir: de la forma de asiento a la forma de viaje, y viceversa). Como mercancía, el dinero se lanza al mar abierto de los mercados, y ha de esperar, como los barcos, la feliz arribada a los puertos patrios, la cuenta de los propietarios; en la metamorfosis de mercancía va incluida ya, latentemente, la idea de circunvolución terrestre. Se convierte en tal, del todo explícitamente, cuando los géneros que se cambian por dinero han de ser buscados en mercados lejanos, en las droguerías de Oriente.

Por el regreso del capital flotante del lejano viaje, el delirio de expansión se convierte en razón de beneficio. La flota de Colón y sus sucesores se compone de barcos de locos reconvertidos en barcos racionales. El más razonable es el barco que vuelve con mayor seguridad, reservado por una

nueva *fortuna redux* para regresos felices regulares.[88] Y precisamente porque del dinero invertido en negocios arriesgados se espera que vuelva con un fuerte plus a manos del inversor, el verdadero nombre de tales rendimientos es *revenus*: retornos de dineros ambulantes, cuyo incremento representa el premio por la propiedad de los inversores, cargada de riesgos relativos al cambio de forma y a la navegación.[89]

Por lo que se refiere a los locos-razonables comerciantes ultramarinos en las ciudades portuarias —todos esos nuevos nacionalistas del riesgo, los portugueses, los italianos, los españoles, los ingleses, los holandeses, los franceses, los alemanes, que enarbolaban sus banderas por los mares del mundo—, a más tardar en torno al año 1600 habían aprendido, mediante diversificación, a hacer calculables sus riesgos. Los nuevos seguros se ofrecen para superar económicamente los peligros del mar y sus escollos. Seres humanos y propietarios pueden estar fluctuando en lo que se llama un peligro; «una mercancía en el mar» (Condorcet), por el contrario, está expuesta a un riesgo, esto es, a una probabilidad de fracaso matemáticamente describible; y frente a esa probabilidad pueden constituirse compañías de solidaridad que la calculen. Así surge la sociedad de riesgo como alianza de los buscadores de beneficio bien asegurados. Reúne a los locos, que se han pensado todo exactamente por adelantado.

De modo distinto que en la filosofía perenne, en los negocios un chiflado es quien sólo apuesta por una cosa. El hombre listo piensa con mucha antelación y, como todo burgués que sabe calcular, apuesta por la diversificación. Se entiende muy bien cómo Antonio, el mercader de Venecia de Shakespeare, pudo explicar tan convincentemente por qué su

tristeza no provenía de sus negocios:

My ventures are not in one bottom trusted,
Nor to one place; nor is my whole estate
Upon the fortune of this present year;
Therefore, my merchandise makes me not sad.[90]
[… no confié todas mis venturas a un único navío
ni a un único lugar; ni tampoco toda mi riqueza
a los peligros del presente año.
No, no es la mercancía lo que me entristece].

La vista para los negocios de Antonio refleja la sabiduría media de una época en la que el capital flotante había meditado ya durante un tiempo sobre el arte de reducir riesgos hasta lo racionalmente soportable. No es casual que los comienzos de los seguros europeos, así como su fundamentación matemática, se retrotraigan al siglo XVII temprano.[91] El florecimiento de la idea de seguro en medio del primer período aventurero de la navegación globalizada testimonia que los grandes asumidores de riesgos no querían reparar en gastos para valer como sujetos racionales serios. Lo único que les importaba era abrir una zanja lo suficientemente profunda entre ellos mismos y los locos al uso. Del imperativo de separar razón y locura, precisa y claramente, extraen su legitimación tanto las entidades aseguradoras como la filosofía moderna. Por eso su parentesco es más profundo de lo que ha conseguido mostrar la historia de las ideas hasta ahora. Ambas tienen que ver con técnicas de seguridad y de certeza; ambas están interesadas en el control de procesos fluctuantes (flujos de mercancías y de dinero, estados de conciencia, corrientes de signos) y, por tanto, emparentadas en sentido con los modernos sistemas disciplinarios de la «sociedad» absolutista y burguesa, que Michel Foucault ha investigado en sus estudios de ordenación histórica.

16

Entre fundamentaciones y seguros
Sobre pensamiento terrestre y marítimo

El temprano negocio de los seguros es un indicio ya de Modernidad sistémica, en tanto que modernización se define como sustitución progresiva de vagas estructuras simbólicas de inmunidad, del tipo de las últimas interpretaciones religiosas de los riesgos de la vida humana, por exactas prestaciones sociales y técnicas de seguridad. En puntos esenciales, el aseguramiento de las profesiones dedicadas a los negocios sustituye a lo que hasta entonces parecía quedar exclusivamente en manos de Dios. Esto concierne, sobre todo, a la precaución frente a las consecuencias de cambios imprevisibles del destino. Rezar es bueno, asegurarse es mejor: de esta convicción surge la primera tecnología de inmunidad, pragmáticamente implantada, de la Modernidad; a ésta se añadirán en el siglo XIX los seguros sociales y las instituciones médico-higiénicas del Estado del bienestar. El precio inmaterial que los modernos pagan por su asegurabilidad es realmente alto, incluso metafísicamente ruinoso, pues renuncian cada día más a tener un destino, es decir, una relación directa con el absoluto como peligro irreductible. Se declaran a sí mismos como casos de una medianía estadística que se adorna individualistamente. El sentido de ser se reduce para ellos al derecho de indemnización en un caso de siniestro regulado por normas.

Por el contrario, la filosofía moderna sólo produce, en principio, una reorganización de la inmunidad simbólica: bajo el signo, como es sabido, de «certeza». Si hay una filosofía moderna característica —el fenómeno Descartes y sus secuelas hablan en favor de este supuesto—, no es en último término a causa del hecho de que lograra modernizar la evidencia. Con ella aparece un fundamento interior de certeza, del que ahora se puede «partir», como se dice; y que se refleja en la autointuición actual e inmediatamente clara y distinta de la duda. Quizá el ciclo de las modernas filosofías civiles, no monacales, se base en la creciente demanda burguesa de pruebas de no estar loco. Sus clientes ya no son las sedes clericales, los obispados, monasterios o facultades de teología, sino los hacedores de proyectos en las antecámaras de los príncipes mundanos, así como las cabezas emprendedoras en el creciente público de gente privada con cultura; a ello se une también, finalmente, lo que, en vistas a la producción literaria culta, puede llamarse público científico. Quizá la corriente racionalista de la filosofía continental, que enlaza con el emigrante Descartes, supone precisamente este intento: colocar una tierra firme, lógica e inquebrantable, bajo los pies a una nueva especie de ciudadanos-riesgo, que asumen créditos, especulan con capitales flotantes y tienen a la vista plazos de amortización. Una oferta a la que los británicos, más asentados en el mar, se mostraron a largo plazo menos receptivos que los demás europeos, que disimularon su hidrofobia pocas veces y que, además, tenían que contar siempre en sus negocios de ideas con una elevada cuota estatal.[92]

Es epocalmente significativo que en el grabado de la portada del *Novum organum* de Bacon, 1620, se vean barcos *que regresan*, con la leyenda: «Muchos se abrirán camino hasta volver a casa, y la ciencia se desarrollará».[93] Aquí es como si

se desposara, bajo signos pragmáticos, el nuevo pensamiento experimental con la flota atlántica, igual que, bajo auspicios místicos, el dogo de Venecia, como señor de la navegación mediterránea, acostumbraba a contraer nupcias todos los años con el mar Adriático. El mismo Bacon, como un Plinio del capitalismo naciente, compuso una «Historia de los vientos», que comienza diciendo que ojalá los vientos hubieran dado a los seres humanos alas con las que aprendieran a volar: si no por los aires, sí sobre los mares.[94] La totalidad de esos vientos compone lo que más tarde se llamará atmósfera terrestre —literalmente: la esfera de vapor y niebla—. Los marineros del viaje de Magallanes fueron los primeros que se convencieron de la unidad de las superficies terrestre y marítima en la envoltura de un aire respirable por seres humanos. El aliento del hombre de mar consigue el primer acceso a la globalidad atmosférica real: conduce a los europeos a la auténtica Edad Moderna, en la que se hace valer la conexión entre la *conditio humana* y la atmósfera como idea maestra de una cesura epocal, aún no pensada hasta sus últimas consecuencias.

Si los nuevos centros del saber no podían situarse inmediatamente en los barcos, sí que habían de mostrar en el futuro cualidades de ciudad portuaria. La experiencia sólo llega por importación; su posterior elaboración en concepto será asunto de filósofos: la Ilustración comienza en los diques. El auténtico suelo de la experiencia moderna es la cubierta de los barcos; y ya no aquella «Tierra» que, todavía en el siglo XX, el viejo Edmund Husserl, en un giro desesperadamente conservador, pretendió certificar como «proto-*arché*» o «patria primordial»; se puede interpretar esto como una recaída en la concepción fisiocrática, según la cual todos los valores y valías proceden de la agricultura y de la ligazón al suelo. El intento de Husserl de colocar en último término todos los conocimientos sobre un suelo-mundo universal, precisamente

el «suelo de la creencia pasiva universal en el ser», sigue siendo un terrenismo de índole premoderna que no consigue todavía liberarse lo suficiente de la pregunta sin sentido por el fundamento de tener un fundamento.[95] Esto sucedía en una época en la que ya hacía mucho tiempo que el marinismo había dado, si no las mejores respuestas, sí, desde luego, las más sensatas pragmáticamente; la razón del mar sabe que hay que guardarse de ir al fondo; sólo quien navega sobre la superficie opera con éxito. El espíritu náutico no necesita fundamentos, sino lugares de transbordo, socios extranjeros, inspiradoras relaciones con puertos, metas lejanas y una dosis de energía criminal civilmente reconocida.

Formalmente, una filosofía que hubiera querido seguir su vocación de formular el concepto de mundo de la Edad Moderna estaría destinada a establecerse como Facultad flotante o al menos como autoridad portuaria de la vieja Europa. La miseria de la filosofía continental, y muy especialmente la de la alemana, ha sido que hasta el siglo XX la mayoría de las veces permaneció ligada a las atmósferas y morales de pequeñas cortes provincianas, en las que los estudios filosóficos apenas podían ser otra cosa que la prosecución, con otros medios, de la formación del bajo clero. Incluso los sueños tubingueses con el Egeo, que fueron, ciertamente, lo mejor que jamás conmovió a inteligencias alemanas, no pudieron conseguir que el pensamiento idealista accediera al mar.

Johann Gottfried Herder expresó certeramente, en su atrevido primer diario de viaje, el hechizo de pequeña ciudad, inherente hasta la época más reciente, del pensamiento alemán: «En la tierra uno está sujeto a un punto muerto y encerrado en el pequeño círculo de una situación»; él intentó oponer a esa claustrosofía, que se presentaba como filosofía, el

salto a un elemento diferente:

> Oh, alma, ¿qué será de ti si sales de este mundo? Ha desaparecido el punto medio estrecho, fijo, limitado, vuelas por los aires o flotas en un mar: el mundo desaparece para ti […] qué nuevo modo de pensar.[96]

Podría interpretarse esto como si el ánimo alemán sólo hubiera querido ver en la muerte su oportunidad de globalización.

Pero, desde la mayoría de las cortes y capitales continentales, llámense Viena, Berlín, Dresde o Weimar, se minusvaloró manifiestamente la dimensión marítima del formato moderno de mundo. La mayoría de las veces, las filosofías continentales se pusieron precipitadamente al servicio de una contrarrevolución terráquea, que rechazaba instintivamente la nueva situación del mundo. Se quiere, en general, trascender al todo desde el seguro territorio nacional, y empujar el suelo firme ganando terreno a las propuestas de movilidad náutica. Esto vale tanto para los príncipes nacionales como para los pensadores nacionales. Incluso Immanuel Kant, que pretendió repetir la revolución copernicana haciendo del sujeto el emplazamiento de todas las representaciones, nunca se dio cuenta del todo de que la que menos importaba era la revolución copernicana, frente a la magallánica. Como todo espíritu terráneo del pasado, Kant continuó comprometido con un ánimo apegado al lugar. ¿De qué vale, entonces, hacer que los fenómenos roten en torno al intelecto si éste, por su parte, no quiere circunvalar el mundo? Insistiendo en la obligación de residencia del poseedor del *cogito*, Kant tuvo que errar a la fuerza los rasgos fundamentales de un mundo de fluctuaciones. El conocido pasaje cuasi-lírico en la *Crítica de la razón pura* de la isla del entendimiento puro, el «territorio de la verdad», que se opone decididamente al océano, «el verdadero asiento de la ilusión», «donde bancos de niebla… producen la apariencia de nuevos

territorios», delata probablemente más, sobre los motivos defensivos del negocio moderno del pensamiento de estilo alemán, de lo que el autor mismo estaba dispuesto a confesar: pronuncia, ante la Facultad reunida, el juramento antimarítimo por el que la *ratio* se asimila a los puntos de vista de la arraigada autoafirmación terrano-regional. Sólo una vez, con total repugnancia (se dice también: con intención crítica), atraviesa ese océano traidor, con el fin de cerciorarse de que el interés de la razón no tiene allí *nada* en absoluto que esperar.[97] Por eso pudo aparecer en el año 1788 una *Crítica de la razón práctica* del mismo autor, de la que no se puede aprender absolutamente nada del asunto más práctico de su época, la navegación: ¿cómo iba a ser posible, dado que las máximas de actuación de los capitanes en alta mar no hubieran podido servir en absoluto de modelo para una legislación universal?

Y, sobre todo, la defensa de la provincia de Heidegger no consiguió mejorar las cosas en este aspecto, desde luego; una defensa que pretendía decir algo así como: Berlín no es para alguien a través del cual —como si fuera a través de un grutesco oráculo local— hable la verdad del ser; y esto cuatrocientos cincuenta años después de Colón, ciento cincuenta después de Kant. También él entendía la verdad como una función ctónica —como algo que resulta, revocablemente, de tierra, monte y caverna— y sólo concedía un sentido temporal, no espacial, a lo que viene de lejos. El pensar del todo subió al barco el último.

El 3 de abril de 1787, en Palermo, Goethe ya puede anotar en su diario del *Viaje a Italia*:

> Si uno no se ha visto rodeado de mar por todas partes, no tiene ningún concepto de mundo ni de su relación con el mundo,[98]

que los doctos centroeuropeos, casi todos ellos mantenidos y oprimidos por Estados territoriales y príncipes nacionales,

preferían, en su gran mayoría, verse rodeados de muros escolares, paredes de bibliotecas y, en todo caso, de perspectivas ciudadanas. Incluso el aparentemente muy meditado encomio del mar como elemento natural de la empresa comunicadora de pueblos en el famoso parágrafo 247 de la *Filosofía del derecho* de Hegel: «este supremo *medium*», «el mayor medio de cultura», objetivamente no es más que una nota administrativa y no adquiere importancia alguna para la cultura conceptual de este filósofo no vagante, habitualmente sentado en su trono.[99] Decir la verdad seguirá siendo, hasta nuevo aviso, una actividad sedente sobre fundamentos de tierra firme. *Romanus sedendo vincit* (Varrón).[100]

Sólo el solitario Schopenhauer, al margen de universidades e iglesias nacionales, consiguió abrirse camino, por fin, a un pensamiento que colocaba al comienzo un fundamento liquefactado: su *voluntad* es la primera manifestación de un océano de filósofos por el que navega el sujeto sobre la cáscara de nuez del *principium individuationis*, cobijado en las ilusiones salvíficas de espacio, tiempo y yoidad. Con este descubrimiento enlaza Nietzsche y los vitalistas, que declararon la reliquefactación de los sujetos solidificados como la tarea propia de una «filosofía del futuro». En sus escritos se anuncia una nueva configuración del pensar del sujeto, apta para alta mar.

Pero no fue un filósofo quien consiguió formular el auténtico concepto de las ambiciones del sujeto en la era de la movilización, sino un novelista: Julio Verne, quien en el lema de su capitán Nemo, *MOBILIS IN MOBILI*, había encontrado la fórmula de la época; su divisa, «móvil en lo móvil», expresa con claridad y generalidad insuperables lo que la subjetividad modernizada quiere y debe. El sentido de la gran flexibilización es poder navegar por la totalidad de los

lugares accesibles sin ser uno mismo fijable, determinable por los medios de captación y clasificación de los demás. Realizarse en el elemento líquido como sujeto: absoluta libertad emprendedora, completa anarquía.[101] De todos modos, ya Schopenhauer se había acercado a este planteamiento cuando en su obra capital declaró lapidariamente: «Aquello que conoce todo y no es conocido por nadie es el *sujeto*».[102]

Fue un contemporáneo de Schopenhauer, Ralph Waldo Emerson, quien, con la primera serie de sus *Essays* de 1841, introdujo la «evasión americana» y la reformulación náutica de la filosofía; razón por la cual Nietzsche, ya en la época de sus lecturas de juventud, pudo reconocer en él un alma emparentada.[103] En él vuelven a aparecer las tonalidades ofensivas del temprano período europeo de la liberación de límites en traducción transatlántica.

Siglos antes, Giordano Bruno, también él un exclusivo espíritu agitado de su época, en su escrito *Del infinito: el universo y los mundos*, aparecido en Venecia en 1583, celebra la emancipación del espíritu humano de la miseria de una «naturaleza poco maternal, madrastra» y de un Dios mezquino, limitado a un único y pequeño mundo:

> No hay bordes ni límites, barreras ni muros, que nos engañaran sobre la riqueza infinita de las cosas […]. Eternamente fértil es la Tierra y su océano…[104]

El Nolano describe su propio papel como el de un Colón de los espacios exteriores, que ha regalado a los terrícolas el saber de que es posible abrirse paso a través de las cubiertas de ilusión. Igual que Colón regresó del viaje al otro lado del Atlántico con la noticia de que había otra orilla, Bruno quería volver de su viaje al infinito con la nueva de la ausencia de un borde supremo. Fuera, el mundo no tiene límites ni resistencia hacia ninguna parte: ésa es la noticia teórico-

espacial fundamental de la Edad Moderna brúnica, y no quiso sonar menos evangélica que la colombina.[105]

Un cuarto de milenio después le responde el sabio americano Emerson, en su ensayo, implacablemente optimista, sobre los *Círculos*, con las siguientes palabras:

> Toda nuestra vida somos aprendices de la verdad de que siempre puede trazarse un círculo en torno a otro; de que en la naturaleza no hay final alguno, sino que todo final es un inicio […]. No hay fuera alguno, pared envolvente alguna, contorno alguno para nosotros. Un ser humano puede terminar su historia: ¡qué bien, qué concluyente! Él llena el horizonte hasta la línea más extrema. Pero, mira, por el otro lado se levanta de nuevo un ser humano y dibuja un círculo en torno al círculo que acababa de ser anunciado como límite exterior de la esfera…[106]

Sólo a partir del siglo XIX tardío, la filosofía continental —a despecho de todas las restauraciones fenomenológicas, neoidealistas, neoaristotélicas— pondría rumbo a un colapso general de los baluartes territorial-absolutistas de evidencia, que sólo podía aplazarse ya, pero no impedirse. Con más de un siglo de retraso, incluso algunos profesores alemanes insinuaron su disposición a abordar la cuestión de si los medios especulativos del idealismo terráneo eran todavía adecuados para la elaboración intelectual de las circunstancias reales de globalización. En los últimos tiempos, también ellos se orientan, más bien, y en su propio provecho, a la herencia de la teoría británica del *common sense*, desde la que resulta más fácil el tránsito del viejo estándar *inconcusum* a una cultura globalizada de la probabilidad; y, sobre todo, desde ella parece menos dolorosa la aproximación teórica a un universo de fluctuaciones. Esto implica, ciertamente, la conversión de la senda «católica», que relacionaba pobreza con cuotas de seguridad, al estilo de vida «protestante», de corte calvinista, que conecta prosperidad y riesgo en mutua relación estimulante.[107] Fue Friedrich Nietzsche, como crítico del resentimiento metafísico, el primero que logró conceptuar que

el pensamiento filosófico, después de Zaratustra, había de convertirse en algo radicalmente diferente a un perseverar piadoso-racional y a un mirar en torno dentro de la transfigurada esfera del ser.

En el mercado de técnicas modernas de inmunidad los seguros, con sus conceptos y modos de actuar, se han impuesto en toda línea a las técnicas filosóficas de certeza. La lógica del riesgo controlado se ha mostrado mucho menos costosa y mucho más practicable existencialmente que la de la última fundamentación metafísica. Ante esta alternativa, la gran mayoría de las sociedades modernas han sabido decidirse con bastante claridad. El seguro vence a la evidencia: en esa frase se resuelve el destino de toda filosofía en el mundo técnico.

Los Estados Unidos de América son la única nación moderna que no ha seguido el camino del Estado de previsión y aseguramiento, con el efecto de que en ellos la religión —dicho con mayor generalidad, la disposición «fundamentalista»— mantuvo una importancia atípica para la Modernidad; se han opuesto a la Ilustración, disolvente de la religión, del mismo modo que a todos los intentos de incautar a los ciudadanos sus armas defensivas; para ellos, inmunidad y seguridad siguen siendo, en primera línea, construcciones que han de ser consumadas en los imaginarios de los individuos. (Por un motivo semejante Hollywood mantiene viva la figura del héroe, a pesar de su indiscutible premodernidad; el héroe sigue siendo útil allí donde la estatalidad no domina la selva moral persistente.)[108] Pero en todos los demás sitios, donde se ha impuesto el pensamiento asegurador, se produce el cambio de mentalidad característico de las «sociedades» posmodernas del aburrimiento: en ellas las situaciones no aseguradas se vuelven raras y, en consecuencia, se puede gozar

del desajuste como excepción, el «acontecimiento» se positiviza, la demanda de vivencias diferenciadoras inunda los mercados. Sólo las «sociedades» plenamente aseguradas pueden poner en marcha esa estetización de las inseguridades e indeterminaciones, que constituye el criterio de las formas de vida posmodernas y de sus filosofías.[109]

Pero el espíritu de los seguros ha desalojado de las llamadas «sociedades» de riesgo la disposición a ese mismo comportamiento, precisamente, del que proviene su nombre: una «sociedad» de riesgo es aquella en la que está prohibido *de facto* todo lo realmente arriesgado, es decir, excluido de cobertura en caso de siniestro. Pertenece a las ironías de las circunstancias modernas que hubiera que prohibir retroactivamente todo lo que se arriesgó para hacerlas realidad. De ahí se sigue que la llamada poshistoria sólo en apariencia representa un concepto histórico-filosófico, en realidad representa un concepto técnico-asegurador. Poshistóricas se llaman aquellas circunstancias en que son inadmisibles acciones históricas (fundación de religiones, cruzadas, revoluciones, guerras de liberación, lucha de clases, junto con sus promesas correspondientes) a causa de su riesgo no asegurable.

17

Expedición y verdad

En consecuencia, los siglos que siguieron a la primera oleada de navegantes-aventureros obedecían completamente, al principio, al impulso de hacer del exterior un territorio transitable con seguridad para los europeos: fuera mediante empresas de seguros, fuera mediante ciencias filosóficas que proporcionaran fundamentaciones últimas. A este proyecto aportaron lo suyo las ciencias experimentales europeas. Con la rutinización y optimización crecientes de la técnica marítima la navegación real, sobre todo, perdió buena parte de sus efectos inductores de éxtasis, y con la reducción del momento aventurero a riesgos residuales se aproximó a un tráfico tranquilo, es decir, al juego de viajes de ida y vuelta trivializados, aunque con una cuota de averías, de todos modos, que a los usuarios de los servicios de transporte del siglo XX les resultaría completamente inaceptable. Reductivamente hay que decir que la perfecta simetría entre viaje de ida y viaje de vuelta (que define el concepto exacto de tráfico) sólo se consigue en tierra. Sólo después del establecimiento del tráfico por raíles se realizó ampliamente la utopía del control total de los movimientos reversibles; ese ideal persigue también el moderno transporte aeronáutico, al desarrollar los vuelos por rutas de tráfico aéreo exactamente definidas. No obstante, como característica de los viajes por mar en los tiempos heroicos de las expediciones de

exploración o descubrimiento y comercio, sigue valiendo la prioridad del viaje de ida.

Caracteriza la extraversión europea el que sus avances decisivos siempre porten características de éxodo, incluso cuando ningún padre peregrino pretende reescenificar la salida de Egipto en el Atlántico.[110] La Modernidad no conoce escasez alguna de voluntarios para el papel de pueblos elegidos en éxodo. En todos los rincones del mundo pueden proyectarse sin dificultad tierras de promisión.

Así, el viaje de descubrimiento, del que proviene el nombre de la era, constituye la forma epistemológica de un aventurismo que adopta la actitud de un servicio a la verdad. Cuando se expresa programáticamente el primado del viaje de ida, los viajes lejanos se presentan como *expediciones*. En ellas, la incursión en lo desconocido no es sólo el subproducto de una acción mercantil, misionera o militar en el espacio exterior, sino que se realiza con intención directa. Cuanto más nos acercamos al núcleo caliente de los movimientos típicos de la Edad Moderna, tanto más claro aparece el carácter de expedición de los viajes al exterior. Y aunque también habría que asentar numerosos descubrimientos en la cuenta del capitán Nadie y del almirante Azar, la esencia de la era de los descubrimientos siguió determinada por la forma emprendedora: expedición; se encuentra porque se busca, y se busca porque se sabe en qué lugar podría encontrarse. Hasta el siglo XIX era prácticamente imposible para los europeos permanecer «fuera» sin estar de expedición, al menos en ciertos aspectos.

La expedición es la forma rutinaria del buscar y encontrar planteados de modo emprendedor. Por su causa, el movimiento decisivo de la globalización real no es simplemente un hecho de expansión espacial; pertenece, más

bien, al proceso nuclear de la historia de la verdad moderna. Es imposible que la expansión pudiera realizarse si no se planteara técnicoveritativamente y, con ello, técnicamente *tout court*, como descubrimiento de lo oculto hasta el momento. Esto tenía Heidegger en la cabeza cuando, en su poderoso y violento artículo, «La época de la imagen del mundo», de 1938, creyó reconocer en la conquista del mundo como imagen el acontecimiento fundamental de la Edad Moderna:

> Allí donde el mundo se convierte en imagen, lo ente en su totalidad está dispuesto como aquello gracias a lo cual el ser humano puede tomar sus disposiciones como aquello que, por lo tanto, quiere traer y tener ante él, esto es, en un sentido decisivo, quiere situar ante sí. Imagen del mundo, esencialmente entendida, no significa, por lo tanto, una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el ser humano que representa y produce. En donde llega a darse la imagen del mundo, tiene lugar una decisión esencial sobre lo ente en su totalidad. Se busca y encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente […]. La imagen del mundo no pasa de ser medieval a ser moderna, sino que es el propio hecho de que el mundo pueda convertirse en imagen lo que caracteriza la esencia de la Edad Moderna […].

No es de extrañar que sólo surja el humanismo allí donde el mundo se convierte en imagen […]. Este nombre designa aquella interpretación filosófica del ser humano que explica y valora lo ente en su totalidad a partir del ser humano y para el ser humano […].

Ser nuevo es algo que forma parte del mundo convertido en imagen.[111]

La palabra-guía de la época, «descubrimientos» —un plural que de hecho designa un suceso singular, el hiperacontecimiento auténticamente histórico de la circunvalación y registro de la Tierra—, se refiere, pues, al conjunto de prácticas mediante las cuales lo desconocido se transforma en conocido, lo no representado en representado. Cara a la mayor parte de la Tierra todavía no transitada, no figurada, no descrita e inexplotada, esto significa que

hubieron de inventarse medios y procedimientos para hacer una imagen total y en detalle de ella. La «Era de los descubrimientos» comprende, pues, la campaña llevada a cabo por los pioneros de la globalización terrestre con el fin de colocar imágenes en lugar de las no-imágenes de antes o «tomas» suyas en lugar de quimeras. Con tal motivo, todas las tomas de tierra, de mar, de mundo, comienzan con tomas de imágenes. Con cada una de las imágenes que los descubridores traen a casa se niega la exterioridad de lo exterior y se reconduce a una medida satisfactoria o soportable para un europeo medio. A la vez, el sujeto que investiga se confronta con las imágenes suministradas y se retira a los límites del mundo de imágenes: viéndolo todo, él mismo no visto, registrando y anotándolo todo, él mismo sólo delineado por el anónimo «punto de vista».

Por eso la Edad Moderna, interpretada en la línea de Heidegger, es también una época «de la verdad»: una era de la historia de la verdad, que se distingue por un estilo sólo característico de ella en la producción de patencia. Ahora, la verdad ya no se entiende, definitivamente, como aquello que se muestra por sí mismo, por ejemplo en el sentido de la *physis* griega (como un «abrirse de la simiente del aparecer»), o en el sentido de la revelación cristiana, en la que el Dios infinitamente trascendente proclama, por gracia, lo que a los medios humanos de conocimiento, abandonados a sí mismos, les hubiera resultado imposible descubrir. Estas precomprensiones antiguas y medievales de la verdad se eliminan en la época de la exploración porque, tanto una como otra, conciben la verdad como algo que desde sí mismo, antes de cualquier intervención humana, acostumbra a aparecer en el desocultamiento, en el sentido de aquella *alétheia* griega, que significaba tanto como «manifestación franca»: una concepción a la que Heidegger escuchó

atentamente toda su vida, en una actitud de receptividad cúltica. Con el inicio de la Edad Moderna parece que la verdad misma ha pasado a la era de su descubribilidad artificial. Desde entonces puede y debe haber exploración o investigación como atraco organizado a lo oculto. No otra cosa pudo pensarse al presentar el Renacimiento como la era del «descubrimiento del mundo y del ser humano».

Así pues, «descubrimientos» es, en principio, un nombre sumario de procedimientos de captación y registro de tipo geotécnico, hidrotécnico, etnotécnico y biotécnico, por muy rudimentarios y dependientes del azar que aparezcan al comienzo. Cuando la reina española exhorta a su emisario Colón, en un escrito a mano, a traerle la mayor cantidad posible de ejemplares de especies desconocidas de pájaros del Nuevo Mundo ya intervienen ahí, ocultos bajo la máscara de un *plaisir* real, el impulso técnico y la inquietud registradora. Al final de esta historia intervencionista abrirán sus puertas los parques zoológicos y botánicos y se incorporarán a las exposiciones modernas tanto el «reino» animal como el «reino» vegetal (*kingdom of animals, kingdom of plants*). Cuando los navegantes doctos, como el Abbé Incarville, regresan con fanerógamas de Asia y del mar del Sur para los jardines de los europeos, en ello interviene ya inequívocamente el momento técnico, la actitud cultivadora y transplantadora. Demasiado poco se ha meditado sobre en qué medida las emigraciones dirigidas de plantas han marcado y posibilitado las formas de vida de la Era Moderna.[112] Incluso lo que a la luz de la historia del decurso incidental aparece a menudo como pura turbulencia aventurera y como improvisación caótica —la intrépida travesía de mares abiertos, la toma apresurada de nuevas imágenes de costa y nuevos territorios, así como la identificación de pueblos desconocidos— es ya, esencialmente, un proceder técnico.

Para todos estos gestos vale sin restricción el *dictum* heideggeriano: «Técnica es un modo del desocultamiento».

18

Los signos de los descubridores
Sobre cartografía y fascinación onomástica imperial

Si explorar o investigar es eliminar organizadamente la oscuridad o lo oculto: ningún suceso en la historia de las expansiones del saber humano cumple esa determinación más dramática y plenamente que la globalización descubridora de la Tierra entre los siglos XVI y XIX. De esta cruda aventura ha podido decir, no del todo sin razón, Hans Freyer, filósofo de la cultura, temporalmente un radical de derechas, más tarde sedado intelectual-conservadoramente:

> Si la técnica con la que se partió era primitiva o moderna, suficiente o insuficiente, es un falso planteamiento. Toda técnica es el rearme de una voluntad hasta el punto, justamente, en que pueda lanzarse al ataque.[113]

El impulso técnico que había en el *modus* de los tempranos viajes de los descubridores, cuando más claramente aparece a la luz es cuando se afronta la cuestión de cómo esas empresas cumplieron el encargo de la elaboración de imágenes del espacio recorrido. Ya desde las más tempranas expediciones, los capitanes, y los científicos, dibujantes, escritores y astrónomos que viajaban con ellos, no tenían duda alguna de que su misión era recopilar signos concluyentes de sus hallazgos e informar de ellos, y esto no sólo en forma de mercancías, muestras o piezas de botín, sino también de documentos, mapas y convenios. La travesía por aguas extrañas sólo puede valer como un logro seguro desde el

instante en que a una visualización le sigue una exploración, a una observación un acta o un registro, a una toma de posesión una toma en un mapa. El descubrimiento real de una magnitud desconocida —de un continente, de una isla, de un pueblo, de una planta, de un animal, de una ensenada, de una corriente marina— presupone que se pongan a disposición los medios para repetir el primer encuentro. Así pues, lo descubierto, si ha de convertirse en una posesión segura del señor del conocimiento, no puede volver jamás a la oscuridad, al Leteo previo, de donde acaba de ser sacado. Por eso, al hecho del descubrimiento pertenece irrenunciablemente la exhibición de los medios de registro que garanticen que la cubierta que había sobre lo hasta ahora oculto queda retirada de una vez por todas. Es consecuente, pues, que cuando los europeos del Renacimiento hablan de descubrimiento —*découverte*, *descumbrimiento*, *discovery*—, siempre se refieran tanto a episodios de encuentro mismo cuanto a las cosas encontradas, pero sobre todo a los medios para darlas a conocer y mantenerlas.

Para la mayor parte de los descubrimientos modernos en el espacio abierto de la Tierra sólo la lejanía espacial había desempeñado el papel de cubierta ocultante. Con el triunfo sobre la distancia de los nuevos medios de transporte, así como con el establecimiento de condiciones de transporte que superaran los océanos, se crearon los presupuestos para retirar la «cubierta» con consecuencias permanentes. No es ningún azar histórico-lingüístico que hasta el siglo XVI la palabra «descubrir» [*entdecken*] no significara otra cosa que quitar una cobertura de encima de un objeto, es decir, descubrir algo conocido, y que sólo después adoptara el sentido de encuentro de algo desconocido. Entre el primer sentido y el segundo media aquel tráfico que descubre lo lejano y consiguió quitar sus coberturas a lo desconocido. Desde esta perspectiva puede

decirse que la esencia del tráfico descubridor es el des-distanciamiento del mundo. Globalización no quiere decir aquí otra cosa que poseer el recurso a medios técnicos que eliminen la distancia.

Cuando se acumulan los éxitos de tales recursos, lo no descubierto mismo puede convertirse al final en un recurso escaso. Si en torno a 1600 apenas era conocida por los europeos la mitad de la Tierra en sus contornos, en torno a 1800 ya estaban descubiertas cuatro quintas partes. Pertenece a los efectos atmosféricos de la Ilustración a finales del siglo XX, que las reservas de secretos de la Tierra se consideren agotables. Con ello, llega pragmáticamente a su meta la tesis de Colón de que el planeta navegable es «pequeño». Si, al comienzo, el mundo descubierto parecía crecer hasta lo inconmensurable, al final de la era se reduce a una bola pequeña, a un punto.

Que el descubrimiento apunta al registro: eso es lo que lleva la cartografía a su función histórico-universal. Los mapas son el instrumento universal para asegurar y fijar lo descubierto, en tanto ello ha de ser registrado «sobre el globo» y quedar allí como un hallazgo firme. Junto con el globo terráqueo, los «mapas» bidimensionales, tanto terrestres como marítimos, constituyen durante toda una época el medio técnico más importante para la localización de aquellos puntos del espacio local Tierra de los que se había retirado la cubierta del no conocimiento. No en vano, según los usos lingüísticos de la profesión, los mapas se «levantan» y los datos se «elevan» a ellos; *lever une carte*: con ello se vuelve portátil el saber. El auge del mapa a costa del globo es un indicio de que el registro pronto llegó al mínimo detalle incluso en el caso de máximas lejanías.

Mientras que los globos —medios principales en la época

de Colón— adoptaron después tareas sumariamente orientadoras y representativas, sobre todo, y finalmente decorativas, la importancia operativa de los mapas, cada día más exactos, fue haciéndose cada vez mayor. Sólo ellos fueron capaces de satisfacer las necesidades de una descripción detallada del territorio, haciendo con ello, ocasionalmente, las veces de un registro político de la propiedad. Con los nuevos atlas aparecen compilaciones de mapas que muestran todas las partes de la Tierra y todos los países a escala interesante. (Desde que la «geografía» se convierte en materia escolar, a partir del siglo XIX tardío, a los niños de escuela europeos se les enseña a ojear mapas que cien años antes sólo eran presentados a príncipes y ministros por sus conquistadores-geógrafos, al regreso, como asuntos diplomáticos secretos y evangelios geopolíticos). Para la tendencia general es característica, sobre todo, la creación del mapamundi planisférico: de aquella representación del mundo que reproducía la esfera como plano, sea en forma de los primeros mapamundis-corazón, sea en la de la representación de conjunto desenrollada de continentes y océanos —como hoy a menudo en las imágenes de fondo de estudios televisivos de noticias— o en la del doble hemisferio clásico, con el Viejo Mundo tolemaico, más rico en tierras, en el disco derecho, y el Nuevo Mundo pacífico-americano, dominado por las aguas, en el izquierdo.

El impulso irrefrenable al mapa repite en los medios de representación de la globalización el proceso de la conquista del mundo como imagen, que Heidegger puso de relieve. Cuando los mapamundis planisféricos arrinconan el globo, cuando el mismo Atlas ya no aparece soportando el globo sino que se presenta como libro de mapas encuadernado —esa transposición fue realizada por la colección de mapas más influyente de la Edad Moderna: *Gerardi Mercatoris Atlas sive*

cosmographicae mediationes de fabrica mundi et fabricati figura, Ámsterdam 1608-1609,[114]— entonces triunfa el medio bidimensional sobre el tridimensional e, *ipso facto*, la imagen sobre el cuerpo. Por ello, semánticos del siglo XX tendrán buenos motivos para recordar que el mapa de un país no es el país: esa advertencia anticipa el «retorno del espacio», del que comienza a hablar el pensamiento cansado de historia de finales del siglo XX (cfr. *infra*, págs. 227-ss.); por motivos semejantes, en el umbral del siglo XXI puede recomendarse el redescubrimiento de artes reprimidas del tipo de la lectura de mapas y del cálculo geopolítico.[115] Tanto por el nombre como por su propia factura, los planisferios —literalmente las esferas planas— pretenden eliminar el recuerdo de la tercera dimensión, no dominada por la representación: la profundidad del espacio. Quien reduce la profundidad pone la mano sobre lo real, se apropia de ello. Lo que la historia del arte tiene que decir sobre el problema de la perspectiva en la pintura del Renacimiento apenas roza la superficie de la guerra mundial por el dominio de la tercera dimensión. Cuando se consiguen plasmar, como por arte de magia, esferas sobre papel y simular profundidades espaciales sobre lienzos, se abren nuevas posibilidades infinitas para la conquista del mundo como imagen. Imperialismo es planimetría aplicada, el arte de reproducir esferas en superficies y mundos en gráficos. El señor es quien determina el patrón de medida. Soberano es quien decide sobre el aplanamiento. Sólo se puede conquistar aquello en lo que se puede acortar con éxito una dimensión.

La toma de territorio posibilitada por la navegación y la cartografía precede, pues, al surgimiento del sistema del mundo, o sistema universal. Carl Schmitt, quien gustaba de presentarse como el último legitimista de la majestad universal de Europa, en su estudio, *El nomos de la Tierra*, no

dudó en afirmar que la expansión de los europeos sólo podía apoyarse en el título legal que fue capaz de dar el propio descubrimiento. En él se apoyaba tanto la ficción del «derecho de hallazgo» como la de un «derecho de comunicación» que fuera más allá de los meros derechos de visita (aquel *ius communicationis* que había defendido Francisco de Vitoria en su famosa *Relectio: Sobre los indios*). Sólo como descubridores y halladores de costas y culturas extrañas se habrían vuelto capaces los europeos de disponer como *legítimos* señores de la mayor parte del mundo; su disposición a ser señor se habría ejercitado sólo para ser capaces de asumir la responsabilidad que les recaía por su aventajada dedicación al mundo abierto. Según Schmitt, como primero se manifiesta la responsabilidad de descubridor es en la obligación de, mediante gestos solemnes de toma de posesión, reclamar los nuevos territorios para los señores europeos, por regla general mandantes regios. A las ceremonias jurídicas de esas reivindicaciones, junto a la colocación de cruces, escudos de piedra, *padrãos* de banderas y emblemas dinásticos, pertenecía el levantamiento de mapas y las denominaciones de los nuevos territorios.[116] Según el modo de pensar europeo, éstos sólo podían, *de iure*, pasar a la soberanía de los nuevos señores cuando se hubieran convertido en magnitudes localizadas, registradas, delimitadas y denominadas.

La unidad de acción de apercibimiento, desembarco, toma de posesión, denominación, mapificación y legalización mediante documentos constituye la ceremonia completa de trascendencia legal de un descubrimiento.[117] A ella va unida, según Schmitt, la auténtica subordinación de un territorio a la soberanía legal del descubridor-ocupador. Éste regala a los descubiertos los frutos de haber sido descubiertos, a saber, el privilegio de ser regidos y protegidos por este, y por ningún

otro, señor: una prerrogativa que manifiesta, a la vez, los riesgos de la explotación y represión por un soberano lejano.

El descubrimiento, como un «encuentro» —relevante en lo relativo al derecho de propiedad— de cosas aparente o realmente sin dueño, no se habría convertido en un modo peculiar de toma de posesión si no hubieran confluido en el acto de descubrir motivos del derecho natural marítimo. Gracias a la transferencia de un viejo hábito, la vieja y venerable equiparación de presa y hallazgo definió a los descubridores de nuevos territorios como una especie de pescadores a quienes no se podía discutir, sin más, el derecho a la posesión legal de sus presas. En su gran novela sobre la caza de la ballena, Melville recuerda la diferencia entre «pez fijo» y «pez suelto», que hubo de valer como ley férrea para los pescadores de los mares de la Edad Moderna; según ello, el pez fijo (*Fast-Fish*) pertenecía a aquel que se había acercado establemente a él; el pez suelto (*Loose-Fish*), por el contrario, se consideraba «caza libre (*fair game*) para cualquiera que lo capturara el primero». También la captura en tierra, como hace notar Melville, seguía esta diferenciación:

> ¿Qué era América en 1492 sino un pez suelto, en el que Colón plantó los estandartes españoles con el fin de abanderarlo para su regio señor y señora? ¿Qué era Polonia para los zares? ¿Qué, Grecia, para los turcos? ¿Qué, India, para Inglaterra? ¿Qué es, en definitiva, México para los Estados Unidos? ¡Todos peces sueltos!
>
> ¿Qué son los derechos humanos y la libertad del mundo sino peces sueltos? […] ¿Qué es el mismo globo terráqueo sino un pez suelto?[118]

Es evidente que Schmitt, tan sensible jurídicamente como moralmente calloso, asimiló su teorema de la legitimidad del dominio europeo en virtud del título legal del descubrimiento al modelo, antes descrito, de la misión colombina, según el cual el tomador se imagina como el portador del bien más valioso. Si Colón reconocía en sí mismo al hombre que había llevado la salvación de Cristo al Nuevo Mundo, es lícito que

los conquistadores, a quienes defiende en este sentido Schmitt, se creyeran justificados como portadores de los logros jurídicos y civilizatorios europeos.

Pero tales fantasías legitimadoras no son sólo un producto de una apologética posterior y de muestras ulteriores de falta jurídica de escrúpulos. Están implicadas en los acontecimientos mismos desde el principio. El poeta Luís de Camões, en el canto cuarto de su epopeya de la toma del mundo, *Os Lusiadas*, hace que al rey portugués Manuel le aparezcan en sueños los ríos Indo y Ganges en forma de dos viejos sabios que le exhortan a poner bajo rienda los pueblos de la India; ante ello, el rey épico decidió organizar una flota para el viaje a la India bajo las órdenes de Vasco de Gama. La épica moderna es poesía del éxito.[119] No en vano Manuel I, llamado el Dichoso, habría de llevar el globo en su escudo, una idea plástica que es retomada hoy por innumerables empresas en sus logos y anuncios propagandísticos. En su siglo, éste era un privilegio que después de Manuel sólo correspondía a un único hombre privado: a aquel Sebastián Elcano que, después de la muerte de Magallanes, había regresado a España con la nao *Victoria*, en 1522, y cerrado con ello la circunnavegación del mundo, por la que se le concedió como premio el derecho a llevar el globo terrestre en su escudo, acompañado por el lema *primus me circumdedisti* ;[120] y a un territorio de la corona, la colonia real portuguesa de Brasil, que hasta hoy muestra la esfera-Manuel en su bandera.

Que la asociación entre observación del globo y conquista ya poco después se había convertido entre los poetas europeos en una idea fija, generadora de metáforas, es un hecho que ilustran algunas líneas del temprano poema dramático de Shakespeare, *The Rape of Lucrece* (*La violación de Lucrecia*, probablemente de 1594), cuando el violador, Sexto

Tarquinio, contempla el cuerpo descubierto de su víctima durmiente:

Her breasts, like ivory globes circled with blue
A pair of maiden worlds unconquered […]
These worlds in Tarquin new ambition bred.

[Sus senos como globos de marfil azulados, / inmaculados mundos, aún sin conquistar […] / Estos mundos engendran la ambición de Tarquinio].

Está claro que en la organización moderna de la fantasía basta con que un objeto aparezca redondo, deseable y en postura como de sueño para que se le pueda describir ya como un «mundo» conquistable.

Pero así como la epopeya nacional portuguesa proporciona más tarde la legitimación heroica a la conquista fáctica en tanto que declara al pueblo en expansión como el elegido entre los pocos pueblos cristianos dignos,[121] así, los mapas terrestres y marinos levantados actúan en la ocupación como medios jurídicos en prosa y como actas notariales, que legitiman con un cierto grado de formalidad las nuevas condiciones de propiedad y dominio. *Cuius carta, eius regio*. Quien dibuja el mapa actúa como si cultural, histórica, jurídica y políticamente tuviera razón.

Entre las características de la expansión europea se encuentra desde el principio la asimetría entre los descubridores y los habitantes de los territorios descubiertos. Los territorios ultramarinos pasaban por ser cosas sin dueño mientras durante el levantamiento de mapas de zonas nuevas, habitadas o no, los descubridores-ocupantes se imaginaran sin trabas y sin protestas. La mayoría de las veces, a los habitantes de territorios lejanos se les consideraba, no como sus propietarios, sino como partes del hallazgo colonial: como su fauna antrópica, por decirlo así, que parecía dispuesta para su caza y captura total (de todos modos, esto mismo valía, por

regla general, para la gran mayoría de la población de territorios europeos en la época feudal). En principio, los llamados pueblos primitivos no podían hacerse imagen alguna de lo que significaba que los europeos quisieran hacerse una imagen de ellos y de sus territorios. Cuando, al contactar con los indígenas, los descubridores se daban cuenta de su propia superioridad técnica y mental —para lo que, en comparación, ofrecieron menos motivo los imperios asiáticos e islámicos—, por regla general deducían inmediatamente de ello su derecho a la toma del territorio y a su sometimiento a soberanos europeos. Frente a este proceder tan fatal como violento Carl Schmitt se muestra positivo sin reservas, incluso retrospectivamente:

> Es, pues, completamente falso decir que igual que los españoles descubrieron a los aztecas y a los incas, éstos, al revés, hubieran podido descubrir Europa. A los indios les faltaba la fuerza, atemperada por el conocimiento, de la racionalidad cristiana europea, y sólo significa una ucronía ridícula imaginarse que ellos pudieran haber hecho quizá tomas cartográficas de Europa tan buenas como los europeos las hicieron de América. La superioridad intelectual estaba completamente del lado europeo y con tanta fuerza que el Nuevo Mundo podía ser «tomado» simplemente […].
>
> Los descubrimientos se hacen sin el permiso previo de los descubiertos. Su título legal se basa, pues, en una legitimidad superior. Sólo puede descubrir quien es suficientemente superior espiritual e históricamente como para comprender con su saber y conciencia lo descubierto. Modificando una expresión hegeliana de Bruno Bauer: sólo puede descubrir aquel que conoce la presa mejor que ésta a sí misma, y consigue someterla por esa superioridad de la formación y del saber.[122]

Según esto, los mapas —sobre todo en el primer momento de la historia del descubrimiento— son testimonios inmediatos de derechos civilizatorios de soberanía. «Una toma cartográfica científica es, de hecho, un auténtico título legal con respecto a una *terra incognita*».[123] Se impone la observación de que es el soberano de los mapas quien decide el estado de excepción para un mundo descubierto: y un

estado así se presenta cuando el descubridor estampa sobre un territorio descubierto y registrado un nuevo nombre acompañado de un nuevo señor.

Sería de valor cognoscitivo inconmensurable para la teoría de la globalización terrestre que contáramos con una historia detallada de las políticas geográficas de nombres durante los últimos quinientos años. En ella no sólo se reflejarían las escenas primordiales de descubrimiento y conquista, así como las luchas entre las facciones rivales de descubridores y conquistadores. También podría exponer cómo en la historia universal de los nombres se desarrolló el lado semántico de un des-alejamiento del mundo, llevado a cabo por los europeos instintivamente en común, como si dijéramos. Sólo pocas regiones culturales consiguieron imponer sus nombres propios frente a los descubridores. El que en algunos casos se lograra remite a la resistencia de reinos suficientemente poderosos frente a la penetración exterior. Todos los europeos, en general, supieron capturar la mayor parte de la superficie terrestre —como un enjambre de hallazgos anónimos— en sus redes de nombres y proyectar sus léxicos al ancho mundo. Los europeos desenrollan *The Great Map of Mankind* —la frase hecha se retrotrae a Edmund Burke— y en él inscriben sus antojos nominales. El bautismo de mares, corrientes, ríos, pasos, cabos, ensenadas y bajíos, de islas y grupos de islas, de costas, montañas, llanuras y países se convierte durante siglos en una pasión de cartógrafos europeos y sus aliados, de los marinos, de los comerciantes y de los misioneros. Donde éstos aparecen llueven nuevos nombres sobre el mundo aparentemente mudo hasta entonces.

Pero lo que se bautiza puede rebautizarse. La pequeña isla de las Bahamas, Guanahaní, cuya costa pisó Colón el 12 de octubre de 1492 como primera en el Nuevo Mundo, recibió de él —bajo sus premisas, obviamente— el nombre de San

Salvador: una denominación que en el espíritu de la ideología de aportador representaba lo máximo que podían traer consigo los conquistadores. Los primeros descubridores prácticamente nunca pusieron pie en tierra sin creer, por muy difusamente que fuera, que mediante su presencia el Dios de Europa se revelaba a los nuevos territorios. Siguiendo este hábito, eventuales conquistadores budistas hubieran tenido que llamar Gautama o Bodhisattva a la isla de Guanahaní, mientras que a invasores musulmanes les hubiera resultado más cercano el nombre de El Profeta. Después de que el pirata inglés, John Watlin, ocupara en 1680 la isla, entretanto sin habitantes, e hiciera de ella su base, le quedó hasta el comienzo del siglo XX el nombre de Watlin's Island, como si se diera por supuesto que la auténtica vocación del pirata hubiera sido tomar posesión de la herencia del descubridor. Sólo en 1926 se restituyó a la isla del pirata su nombre de pila colombino, no del todo sin conflictos, porque otras cinco islas de las Bahamas pretendían también ser la histórica Guanahaní. La isla que hoy se llama Cuba había recibido de Colón el nombre de Santa María de la Concepción, con lo que la Sagrada Familia quedaba instituida en el Caribe. La posterior Haití gozó durante un tiempo del privilegio de ser apostrofada como Pequeña España, *Hispaniola*. De modo análogo, gracias a Colón, docenas de islas y lugares costeros se ataviaron con nombres de la nomenclatura cristiana y dinástica de Europa, la mayoría de los cuales no tenían consistencia histórica.

Ciertamente, el continente que descubrió Colón, el centroamericano y suramericano, no se denominó según su nombre, como correspondía a las reglas de juego de la globalización, sino según el de uno de sus rivales en la carrera por la colonización del Nuevo Mundo. A causa de una problemática hipótesis bautismal del cartógrafo alemán

Martin Waldseemüller del año 1507, el nombre feminizado (dado que los continentes —receptáculos de la vida— han de ser femeninos) del descubridor-comerciante Américo Vespucio quedó colgado del continente, cuya costa oriental, según fuentes inciertas, habría explorado el florentino en el año 1500 hasta la desembocadura del Amazonas. En ese éxito denominador se refleja la capacidad de imposición de un mapamundi planisférico, con forma de corazón aproximadamente, publicado por Waldseemüller, que constituye, a la vez (junto con el mapa Contarini de 1506, aparecido como grabado al cobre),[124] el mapa más antiguo *impreso* por el procedimiento xilográfico. Al hecho de su imposición —parece que tuvo una tirada de mil ejemplares, de los que sólo se ha conservado uno (conocido)— contribuyó un escrito acompañante, que hubo de ser reimpreso tres veces en el mismo año de su aparición, 1507. Del mismo tiempo procede el globo Waldseemüller, en el que aparece la misma propuesta nominativa —América— para la mitad sur del Nuevo Mundo. Queda por considerar si no fue la forma de corazón del mapa —aunque no esté tan perfectamente desarrollada como en los mapamundis-corazón posteriores de Oronce Finé y Giovanni Cimerlino—[125] la que contribuyó decisivamente al triunfo de la osada pieza cosmográfica de Waldseemüller, pues ¿qué podría resultar más enternecedor para la imaginación representante del mundo que la idea de figurar todo el contenido de la superficie de la esfera terrestre sobre un gran corazón? El hecho de que, más tarde, Waldseemüller se retractara de su hipótesisVespucio ya no pudo detener la marcha triunfal del nombre lanzado por él (y por Matthias Ringmann).[126] Sobre esta base habrían de desarrollarse los países del Nuevo Mundo convirtiéndose en los Estados Unidos de los Falsamente Nominados.

El Globe Vert parisino de 1515 parece ser el primero sobre

el que el nombre de América se transfiere también a la parte norte del doble continente. Pero durante mucho tiempo circularon no pocas denominaciones rivales para esa parte del *mundus novus*; así, todavía en 1595, en un mapa de Michael Mercator, aparece como *America sive Nova India*; en un mapa veneciano de 1511, a su vez, el continente de Colón se llama *Terra sanctae crucis*; en un mapamundi genovés de 1543, el continente norteamericano completo aparece sin nombre, mientras que el del sur sigue registrado inespecíficamente como *mundus novus*. Durante siglos figuró el nordeste norteamericano como *Nova Francia* o *Terra francisca*, mientras que, al oeste y medio-oeste, nominadores británicos los llamaron Nueva Albión. La posterior Nueva Inglaterra, es decir, la costa Este norteamericana, a su vez, llevó temporalmente el nombre de *Nova Belgia*, que se refería a Nueva Holanda, mientras que Australia se llamó *Hollandia nova* en el siglo XVII.

En estas huellas intrincadas del temprano nacionalismo nominativo se anuncia ya la era de los imperialismos burgueses sobre la base de los Estados nacionales capitalizados. Durante toda una era el prefijo «nuevo» se manifestó como el módulo más poderoso de creación de nombres, al que sólo fue capaz de hacer competencia durante un tiempo el prefijo «sud», mientras duró la carrera por la conquista de la *terra australis*, el hipotético continente gigantesco en la mitad sur del globo. Con el bautizo de nuevas ciudades (Nueva Ámsterdam), nuevos territorios (Nueva Helvecia), territorios del sur (Georgia del Sur, Nueva Gales del Sur), islas de santos (San Salvador), archipiélagos de monarcas (Filipinas) y países de conquistadores (Colombia, Rhodesia), los europeos gozaron del derecho de clonar semánticamente su propio mundo y de apropiarse de los puntos lejanos y extraños mediante el retorno léxico de lo

mismo.

A resultas de la suma de sus efectos nunca se podrá valorar suficientemente el papel de la cartografía en la globalización real incipiente. No sólo sirven los mapas y los globos como los grandes reclamos de los primeros tiempos de descubrimiento; funcionan, además, por decirlo así, como libros fundiarios y certificados de documentos de tomas de posesión y como archivos del saber de localización, que se fue acumulando en el transcurso de siglos, a la vez que como planos de líneas de navegación. Representan, asimismo, los medios mnemotécnicos del tiempo de los descubrimientos, en los que están registrados innumerables nombres de héroes marinos y de descubridores de lejanas partes del mundo: desde la ruta de Magallanes en el sur patagónico hasta la bahía de Hudson en el norte de Canadá, desde Tasmania en el mar del Sur hasta el cabo siberiano de Cheljuskin, desde las cataratas Stanley del Congo hasta la barrera Ross en la Antártida. En paralelo a la historia de los artistas, que se perfiló en la misma época, la historia de los descubridores creó su propio panteón de gloria sobre los mapas. Una gran parte de las acciones posteriores ya fueron torneos entre candidatos por el estatus de glorificación en la historia cartografiada. Mucho antes de que el arte y la historia del arte hicieran fructífero para sí el concepto de vanguardia, los avanzados en la toma de la Tierra ya estaban en camino en todos los frentes de la futura gloria cartográfica. A menudo, partían de los puertos europeos en calidad de gentes, que, en caso de éxito, habrían estado los primeros en tal o cual punto.

Sobre todo, proyectos teatrales como la «conquista» del Polo Norte y del Polo Sur se realizaron plenamente bajo el signo del delirio de inmortalidad, para el que la suprema distinción era entrar en los *records* de la historia de los descubrimientos. También el alpinismo fue una forma de

juego de la histeria de la avanzada, que no quería dejar inconquistado ningún punto eminente de la superficie terrestre. La caza de gloria que prometían las primeras conquistas de los polos habría de permanecer durante mucho tiempo como la expresión más pura del delirio letrado. Ya no son reproducibles, para los contemporáneos de la aviación y de la astronáutica, las fascinaciones populares y el prestigio científico que iban unidos en torno al año 1900 a ambos proyectos polares. Los polos de la Tierra no sólo encarnaban el ideal de la lejanía deshabitada y de lo difícilmente accesible, a ellos remitía también el sueño de un centro absoluto o de un punto nulo axial, que apenas era otra cosa que la prosecución de la búsqueda de Dios en el elemento geográfico.

En este contexto es oportuno recordar que la época en la que Sigmund Freud se había de hacer un nombre como el «descubridor del inconsciente», vivió, a la vez, el punto álgido de las carreras por llegar a los polos y la gran coalición de los europeos para borrar las últimas manchas blancas sobre el mapa de África. Por su carácter descubridor y fundador, la empresa del psicoanálisis pertenece a la época de los *empire builders* del tipo de Henry Morton Stanley y de Cecil Rhodes («si pudiera anexionaría los planetas»). A este tipo se añadiría poco tiempo después Carl Peters (18561918), joven docente privado en Hannover, nacido el mismo año que Freud, que sería el fundador del África oriental alemana, y que con su escrito filosófico, *Mundo de voluntad y voluntad de mundo* (1883), había llevado a cabo conceptualmente, de antemano, la imperialización del fundamento irracional de la vida. La ambición de Freud sólo puede explicarse en analogía con los proyectos de aquellos hombres. ¿No fue registrado ya en vagos contornos el inconsciente sobre los mapas del espíritu reflexionante desde la época del joven Schelling? ¿No resultaba fácil afirmar que, por fin, también su oscuro interior

estaba maduro para la «hoz de la civilización»? Cuando Freud, que recibió con interés las obras de los conquistadores de África, Stanley y Baker, en su propio camino a la fama se decide por «la auténtica África interior»[127] dentro de la psique de cada ser humano, demuestra con esa elección de su dirección investigadora un excelente instinto imperial.

Es verdad que la expedición austrohúngara al Ártico, de 1872 a 1874, dirigida por Karl Weyprecht y Julius von Payer, había alcanzado éxitos muy estimables con el descubrimiento y nominación del territorio EmperadorFrancisco-José y de la isla Príncipe-Rodolfo, pero sus resultados, vistos en conjunto, sólo mantuvieron una importancia fría y provinciana. El cientificismo, seguro de triunfo, de Freud se manifiesta en el hecho de que éste no reclama para sí una isla en la periferia fría, sino un meta-continente caliente y centralmente situado. Su ingenio entró en escena de modo impresionante cuando, gracias a sus mapas topológicos, consiguió adquirir *de facto* el inconsciente como el territorio Sigmund-Freud. Que en éste trazara los límites con la regla, correspondía al ideal de planificación racional del territorio de la época. Tomó a sus espaldas estoicamente la carga del hombre blanco cuando, resumiento su obra, declaró: «El psicoanálisis es un instrumento que ha de posibilitar al yo la conquista progresiva del ello».[128] Aunque, entretanto, los tristes trópicos del ello sean administrados crecientemente por nuevos ocupadores e incluso calibanes no analizados anuncien su descolonización, no obstante las viejas marcas freudianas del territorio siguen viéndose muy bien en muchas partes. Lo que resulta incierto es si a la larga podrán reivindicar algo más que interés turístico.

19

El exterior puro

Igual que la alusión de Freud al *dark continent* del inconsciente,[129] también la referencia a los «horrores del hielo y de la oscuridad»[130] con que se topaban los viajeros polares se presta para traer a su luz correcta el sentido esferológico de los proyectos descubridores en la época de la globalización. Cuando comerciantes y héroes europeos partían para «tomar» puntos lejanos en el globo sólo podían adoptar sus decisiones en tanto el espacio local globalizado ya estaba proyectado como un exterior homogéneo abierto y transitable. Todas las expediciones europeas de toma de tierra y de mar[131] apuntan a espacios exosféricos que desde el punto de vista de las tropas expedicionarias no pertenecen en modo alguno a su propio mundo de la vida. Aquí ya no vale la afirmación topológico-existencial de Heidegger: «En el ser-ahí reside una tendencia esencial a la cercanía».[132] La característica fuerte de la exterioridad es que *no* es algo que se colonice al modo del habitar «ya desde siempre» en ella; más bien sucede que se supone sólo la posibilidad de colonización en una anticipación proyectiva; de lo que se sigue que la diferencia entre habitar y explotar ya nunca queda clara. Con los descubridores y conquistadores se impone un *camping* global como *modus vivendi*. La sutil tesis de Merleau-Ponty: «El cuerpo no está en el espacio, habita en él»,[133] aboca aquí al vacío. La observación del mismo autor, que la ciencia

manipula las cosas y rehúsa «habitarlas»,[134] vale también para la piratería y el comercio mundiales; al igual que las ciencias naturales, ninguno de ellos tiene una relación de habitación con el mundo. Para el ojo de los piratas y de los liberales ya no es verdad que «habita» el ser «como el ser humano su casa».[135] De hecho, los navegantes y colonizadores, por no hablar de los *desperados* y *degradados* en todos los arroyos del Viejo Mundo, están diseminados fuera más bien como cuerpos locos en un espacio deshabitado. Sólo en pocas ocasiones llegan a encontrar en él, por transferencia de domesticidad, lo que se llama una *segunda patria*. Ya no viven del calor de un hogar propio, sino de los ardores de la fricción que les provoca su arrojo hacia delante, al espacio marítimo de acción. Por hablar (casi) con Deleuze, sus cuerpos endurecidos son los «termómetros de un devenir» en dirección a situaciones de desterritorialización moral jamás vividas.[136] En el espacio exterior se recompensa a un tipo de ser humano que, gracias a la debilidad de sus ligazones con los objetos, puede presentarse en todas partes como dirigido desde dentro, especulativo, infiel, disponible.[137]

Quizá se explique con ello la misteriosa ligereza con la que los hombres que se topan fuera como extranjeros se aniquilan unos a otros con pretextos fútiles. Visto como cuerpo en el espacio exterior, el otro no es un convecino de una esfera común del mundo de la vida, ni un compartidor de un cuerpo sensible-ético de resonancia, de una «cultura» o de una vida compartida, sino un componente discrecional de *circunstancias externas* más o menos bienvenidas o malvenidas. Si el problema psicodinámico de la existencia sedentaria sobreprotegida fuera el masoquismo-*container*, el de la vida extremadamente desasegurada consiste en el exterminismo: un fenómeno para-sádico que ya se había dado a conocer en los desenfrenos de los cruzados cristianos del siglo XII. La

disposición para ello se basa en la alienación espacial: en los desiertos de agua y en los nuevos territorios de la superficie terrestre los agentes de la globalización no se comportan jamás como habitantes de un territorio propio. Actúan como desenfrenados, que ya no encuentran motivo en ninguna parte para respetar alguna ordenanza de la casa. Como gentes que dejan su casa, los conquistadores atraviesan el espacio indiferente, sin que por ello hubieran entrado en la «senda» en un sentido budista. Cuando salen de la casa común del espacio interior de mundo de la vieja Europa dan la impresión de proyectiles que han abandonado todos los dispositivos fijadores, con el fin de moverse en una no-proximidad y no-esfera generales, en un mundo exterior, liso e indiferente, de recursos, dirigido sólo por órdenes y apetitos y mantenido en forma por crueldad*fitness*. Tanto en un sentido estricto como más amplio, los éxitos de arribada de esos desarraigados de la Tierra decidirán un día si ellos son víctimas de sus impulsos interiores de huida y se pierden en la nada como embrutecidos psicóticos de expedición, o si consiguen, casi mediante «nuevas relaciones de objeto», la restauración de las condiciones de tierra firme, la renovada instalación doméstica en un mundo lejano, o en el viejo reencontrado.

Sin ninguna razón especial, durante su primer viaje a la India, en 1497, Vasco de Gama hizo quemar y hundir, tras un pillaje exitoso, un barco mercante árabe con más de doscientos peregrinos a la Meca, mujeres y niños entre ellos, a bordo: preludio a una «historia universal» de horribles delitos externos. Que éstos nunca fueran integrados realmente en la imagen de la Edad Moderna por la conciencia histórica europea, excluidas publicaciones aisladas de libros negros del colonialismo, no merma para nada la excesiva violencia de estos acontecimientos.[138] El proceder globalizado de exterminio se libera de pretextos y, como puro aniquilar, crea

una situación más allá de la guerra y la conquista. La ilimitación de las superficies de agua despierta el desierto moral en los marinos: «aniquilo, luego soy», ése es el son proveniente de cada *acte gratuit* de la veleidad prirática. En las colonias y sobre los mares, más allá de la línea, se ejercita el exterminio, que volverá en el siglo XX a los europeos como estilo de guerra total. Cuando sucede en el exterior, la lucha contra un enemigo ya no se diferencia claramente del exterminio de una cosa. Con razón llamó la atención Carl Schmitt sobre el papel de las «líneas de amistad» estipuladas por las potencias marinas europeas, cuyo sentido fue delimitar un espacio civilizado, más allá del cual pudiera comenzar formalmente el exterior como espacio sin ley.[139]

20

Teoría del pirata El horror blanco

En este contexto, la piratería, junto con el comercio de esclavos (que también podía denominarse como industria de la deportación), el fenómeno cumbre de una ingenua criminalidad de globalización, adquiere un significado histórico-filosóficamente pregnante. Es la primera forma empresarial del ateísmo: donde Dios ha muerto —o donde no mira, en el territorio sin Estado, en el barco sin clérigos a bordo, en los mares sin ley fuera del contorno de las zonas de respeto estipuladas, en el espacio sin testigos, en el vacío moral *beyond the line*— también lo inimaginable es posible de hecho. En los mares abiertos sucedió a veces realmente la (casi) más extrema atrocidad que pueda darse entre seres humanos.

A la vez se estableció la piratería como rama económica (comparable a la industria del secuestro del siglo XX), enquistada persistentemente en los vacíos de los mercados de seguridad entre los siglos XVI y XIX. (No sin vivir un posludio en el cambio del siglo XX al XXI: por dicho motivo se habla hoy de la «vuelta de los piratas», especialmente en las aguas, ricas en botín, del Mallaca Strait y otras zonas en las que un *vacuum* de policía marítima deja vía libre a un nuevo vulgo variopinto de atacantes; en el año 2002 se contaron trescientas cuarenta capturas a nivel mundial, con tendencia rápidamente creciente.[140] Además de esto, el caótico derecho marítimo

depara condiciones ideales para agrupaciones terroristas: no es casual que se hable de que Osama bin Laden y consortes se cambiaron al *shipping business*, en el que mantienen una flota considerable de viejos cargueros bajo banderas exóticas). El corsariado estaba tan estrechamente unido al curso regular de los negocios que Goethe pudo poner en boca de su Mefistófeles una teoría de la globalización económica, que no sólo testimonia la mala lengua del hablante:

¿Se pregunta por el qué?, ¿y no por el cómo?
Si no conociera la navegación.
Guerra, comercio y piratería,
Tres en uno son ellos, no separables.[141]

La lección del capitalismo de presa marina resuena largo tiempo: desde el ateísmo pirata se imaginan los modernos los peligros de la desinhibición libertaria y anarquista, ahí está la fuente de la fobia conservadora de los partisanos. El miedo, notorio desde la Antigüedad, de los mantenedores del orden frente a los renovadores se transforma modernamente en el miedo del hombre de tierra al empresario marino, en el que asoma el pirata por más que lleve chistera y sepa usar un cubierto de pescado en la mesa. Por eso, ningún terrano puede imaginarse sin horror una situación del mundo en la que el primado de lo político —y eso significa aquí: de los asuntos de tierra firme— ya no estuviera vigente. Pues ¿qué planes criminales trae el pirata en su bolsillo interior cuando se dirige a tierra? ¿Dónde tiene escondidas sus armas? ¿Con qué argumentos seductores hace encarecibles sus especulaciones? ¿Bajo qué máscaras humanitarias reviste sus locas intenciones? Cuando aparecen en la buena sociedad ladrones, no están lejos sus sofistas, los consejeros. Desde hace doscientos años los ciudadanos discriminan sus miedos: el anarco-marítimo se convierte en tierra, en el mejor de los casos, en un Raskolnikov (que hace lo que quiere, pero se

arrepiente); en casos no tan buenos, en un Sade (que hace lo que quiere y reniega del arrepentimiento); y en el peor de los casos, en un neoliberal (que hace lo que quiere y se proclama por ello a sí mismo, por citar a Ayn Rand, como hombre del futuro).

La piratería irradia de otro modo, efectivamente, en el pensamiento burgués: pronto ya las fantasías de los habitantes de tierra firme la transfiguran, convirtiéndola en un mundo alternativo libertario, en el que todo sería posible menos el aburrimiento. Siglos antes de la bohemia artística, la bohemia marítima proporciona estimulaciones inagotables a los sueños de evasión de ciudadanos que quieren ser algo más que ciudadanos. En grabados del siglo XVIII entran en escena corsarias femeninas —con espadas desenvainadas y blusa abierta, los pechos saltando fuera— como para demostrar que la mujer nueva actúa en el mar como ladrona de propio derecho. Hasta la *Ópera de cuatro cuartos* (1928) de Brecht y los *Scritti corsari* de Pasolini (1973-1975) puede seguirse el anhelo romántico-criminal que ve venir del mar la gran libertad. También Friedrich Schiller, en los borradores de sus «Piezas marinas», jugó con la idea de retratar «la república flotante de los filibusteros». El autor de los *Ladrones* hubo de admitir que los ladrones marinos constituían la cultura alternativa más sugestiva.

Con la figura del capitán Ahab, Herman Melville erigió a los seres humanos caídos fuera, a los navegantes sin retorno, que pasan fuera sus «últimos días despiadados», un monumento que se alza hasta un cielo más alto y oscuro que cualquier estatua de la libertad. Ahab encarna el lado luciferino, perdido, de la navegación euroamericana; sí, el lado nocturno del proyecto de la Modernidad colonial. Desde el punto de vista psicológico o microsferológico es del todo evidente que el sosias interior y exterior del navegante poseso

no adopta una figura personal. El *genius* de la existencia-Ahab no es un espíritu en el ámbito de proximidad, y menos un señor en la altura, sino un Dios de abajo y de fuera, un soberano animal, saliendo de un abismo que hace escarnio de cualquier aproximación: esa ballena blanca, precisamente, de la que el autor hizo observar en sus epígrafes etimológicos:

> El nombre de ese animal viene de encorvadura o de arrollamiento, pues en danés *hvalt* significa curvo o abombado (*Webster's Dictionary*).
>
> Ballena viene más inmediatamente aún del holandés y alemán *wallen*; en anglosajón *walwian*: arrollar, dar vueltas (*Richardson's Dictionary*).[142]

Por su borbotante, ondeante figura la ballena resulta para quienes la admiran y odian el modelo de una fuerza que en inquietantes profundidades marinas gira exclusivamente en sí misma. La majestad de Moby Dick representa la resistencia eterna de una vida insondable frente a los cálculos de los cazadores. Su blancura representa a la vez el espacio no esférico, homogéneo, no marcado, en el que los viajeros se sentirán defraudados en todo sentimiento de intimidad, en toda sensación de llegada y patria. No es en vano el color que los cartógrafos reservaban para la *terra incognita*. Melville llamaba al blanco «el omnicolor de un ateísmo que nos arredra»,[143] porque nos recuerda, como la blanca profundidad de la Vía Láctea, el «vacío impasible y la inconmensurabilidad del universo»; empapa al observador con la idea de su aniquilación en el exterior indiferente. La ballena de Ahab ha de tener ese color porque simboliza una exterioridad que no es capaz de otra apariencia, ni la necesita. Pero cuando el exterior, como tal, deja verse, entonces el mundo queda ante nosotros como paralizado y como invadido por la lepra, y, como un viajero testarudo en Laponia, que se niega a ponerse unas gafas oscuras, el lamentable incrédulo mira a ciegas al infinito sudario blanco en el que el mundo se envuelve en torno a él.[144]

Casi un siglo antes de que Sartre hiciera decir a una figura de drama: «el infierno son los otros», Melville había tocado un fondo más profundo: el infierno es lo exterior. En ese *inferno* metódico, en esa indiferencia de un espacio en el que no se produce habitar alguno, es donde están desparramados sin ligazón alguna los modernos individuos-punto. Por eso, lo que importa no es sólo, como decían los existencialistas, mediante un compromiso libremente elegido fijarse uno mismo una dirección en lo absurdo; tras el desaire general del ser humano sobre las superficies de la Tierra y de los sistemas, lo que importa es, más bien, habitar el exterior indiferente, como si pudieran estabilizarse en él burbujas animadas a más largo plazo. A la vista del sudario que se extiende sobre todo lo exterior, los seres humanos tienen que mantener la apuesta de que conseguirán tomar sus relaciones mutuas en un espacio interior a crear artificialmente, tan en serio como si no existieran, hechos exteriores. Las parejas, las comunas, los coros, los equipos, los pueblos e iglesias, todos ellos, sin excepción, se aventuran en frágiles creaciones de espacio frente a la preeminencia del infierno blanco. Sólo en tales receptáculos autogeneradores se hará realidad lo que quiere decir la marchita palabra solidaridad en su nivel de sentido más radical: las artes de vida de la Modernidad intentan crear no-indiferencia en lo indiferente. A la vista de un mundo geográficamente agotado, esto coloca el proyectar e inventar en horizontes inagotables.[145]

Quizá sólo entonces puedan existir, en absoluto, los «pueblos libres» —de los que hablaba el siglo XIX, sin comprender que sólo ayudaba con ello al surgimiento de colectivos de obsesión más modernizados, de patrias que exigen víctimas— como asociaciones de seres humanos que, frente a una indiferencia realmente universalizada, se unan de nuevo de un modo no visto hasta ahora, sólo vagamente

anticipado por iglesias y academias.

21

La Edad Moderna y el síndrome de tierra virgen

Americanología[1]

En la sala de lectura del moderno edificio anexo a la Library of Congress hay colocada una inscripción de Thomas Jefferson que conceptualiza con insuperable claridad el espíritu de la época de la toma o apropiación de territorio:

> Afirmamos que la Tierra y su exuberancia se entregan a la generación presente para su usufructo.

Aunque la tesis washingtoniana proceda de finales del siglo XVIII, resume un impulso que desde el tiempo de Colón actuó en el comportamiento expansivo de los europeos: la concepción de la Tierra como hallazgo y recurso. En las palabras de Jefferson no pueden pasar desapercibidas alusiones al Antiguo Testamento, así como colonizadoras, del mismo modo que no puede pasarse por alto el gran gesto del abogado defensor del presente: la generación a la que se adjudica el usufructo no es otra, naturalmente, que la de los americanos de Nueva Inglaterra, que se emancipan del reino inglés y creen haber encontrado en la costa noratlántica la tierra de promisiones. Para los yanquis (al parecer: pronunciación india de *les anglais*) del siglo XVIII los juegos de lenguaje judaizantes de los *Pilgrim Fathers*, que creían repetir la salida de Egipto a través del océano, se habían convertido desde hacía tiempo en calderilla retórica. No necesitaban farfullar nada para hacer profesión de la idea de que un

pueblo elegido debía tener a su disposición una tierra apropiada a su llamada. Y dado que ahora estaba ahí, hubiera significado traición a la propia misión no tomarla en posesión resueltamente.

En la expresión poco clara de la jerga del derecho natural de entrega de la tierra a la generación actual de usufructuarios resuena de modo in-inaudible el *shock* de la forma del mundo que había sido provocado por los descubrimientos transatlánticos a finales del siglo XV y por el viaje de Magallanes. Mientras que la «revolución» del Pacífico, el reconocimiento del carácter oceánico de las superficies de agua comunicantes sobre la Tierra, siguió siendo durante siglos una «información» abstracta e importuna, en todo caso estimuladora de utopías, para la aplastante mayoría de los europeos el descubrimiento del cuarto continente, de ambas Américas, fue algo más que una mera sensación geográfica. Se reflejó en innumerables manifestaciones de un nuevo apetito teológico y mercantil. Americanistas han parafraseado de diversas maneras las interpretaciones de la historia sagrada que propusieron para el descubrimiento del doble continente tanto los contemporáneos como los nacidos más tarde. Para los biblicistas que había entre los ocupadores, América significaba, sin duda, el triunfo que Dios había mantenido oculto en su manga durante milenio y medio para sacarlo en el momento de mayor necesidad, en la agonía político-religiosa de Occidente. En tanto que Dios permitió a su siervo católico, Colón, encontrar América *just in time*, utilizó el ardid de la providencia para señalar el camino a sus fieles protestantes en el segundo éxodo.

Prescindiremos aquí de los delirios teológico-históricos que a través de emigrantes firmes en su fe se convirtieron en factores reales de la historia. Quien se interese por el apéndice norteamericano más serio a la *Divina comedia* quedará

satisfecho con la lectura de los *Magnalia Christi Americana* (hazañas de Cristo en el Nuevo Mundo), salidos de la pluma del pastor bostoniano del siglo XVII, Cotton Mather, 1698. Desde entonces, todo siglo ha seguido produciendo piezas de exhibición de teología política americana, hasta desembocar en los espejismos del fraude electoral, querido por Dios, de George W. Bush en el año del Señor 2000. Lo que ha convertido el efecto-América en un asunto psicopolítico capital de la Edad Moderna, más allá del carácter de sensación geográfica y de sus exageraciones teológicas, es su irradiación en la conciencia de espacio, suelo y oportunidades de los europeos poscolombinos, entre los que se reclutaron los americanos.

América sobresale del Atlántico como un universo-reserva en el que puede iniciarse otra vez el experimento de Dios con la humanidad: una tierra en la que llegar, ver y tomar parecían convertirse en sinónimos. Mientras que en la vieja Europa feudalizada y territorializada cualquier trozo de tierra de labranza tiene un señor desde hace mil años, y cualquier senda de bosque, cualquier adoquín, cualquier puente están gravados con antiquísimos derechos de paso y privilegios obstaculizantes en favor de un explotador principesco, América ofrece a innumerables recién llegados la excitante experiencia de contraste de un territorio sin dueño, por decirlo así, que en su inmensidad sólo pedía ser ocupado y cultivado para pertenecer al ocupador y cultivador. Un mundo en el que los colonos llegan antes que los registros de la propiedad, un paraíso para gentes que quieren comenzar de nuevo y para grandes acaparadores. Por eso, los sentimientos modernos de universalidad vienen condicionados también por la experiencia fundacional americana: la facilidad con la que podía tomarse posesión de terreno y recursos. De aquí surge, junto a otros innumerables caracteres sociales, un tipo de

agricultor histórico-universalmente sin par, que ya no es tributario de un dueño del suelo, sino que, como ocupante armado, por derecho propio, de la tierra y como granjero bajo el designio de Dios, explota suelo nuevo propio.[146] Cualquiera, pues, que en el área de oportunidades de la *commonwealth* de ultramar quiera buscar suerte tiene que aportar tanto espíritu emprendedor como corresponde al espíritu ocupante como tal. Sí, quizá lo que teólogos y juristas llamaron derecho natural es sólo la explicación formal de la nueva subjetividad del ocupante, que se ha propuesto la tarea de recoger lo suyo en el agua y en la tierra. Los derechos humanos son el alma jurídica de la vida que se toma lo suyo donde puede. Otra vez Melville:

> ¿No es una expresión universalmente conocida la de que la posesión es la mitad del derecho, es decir, sin consideración a cómo se ha llegado a ella? Pero a menudo la posesión es el derecho entero.[147]

No obstante, por hablar kantianamente, los empresarios-ocupadores en los frentes coloniales ponen su negocio bajo una máxima que, por regla general, sirve más bien para la definición de la criminalidad que para la de la noble participación en la exploración del mundo: pues, en tanto quieren convertirse en poseedores y propietarios de bienes mediante la pura ocupación o toma, se sustraen a las exigencias del trueque justo. Como enseña la historia, su conciencia apenas sufre daños alguna vez por ello, ya que ellos se remiten al derecho del instante privilegiado: en éste la legitimidad ha de residir en la toma de posesión misma, no en el negocio limpio y en el reconocimiento mutuo. Tanto en el Oeste americano como en el resto del globo los actores de la expansión se salvan a la hora de su proceder oportunista mediante una teoría implícita de los vacíos morales: parece que hay momentos en los que la acción ha de ser más rápida que la legislación, y en un momento así nos encontramos.

Con este argumento reclaman para sí la sentencia absolutoria por circunstancias extraordinarias. Quienes en tiempos regulares serían saqueadores, son pioneros en los vacíos históricos. Quien en años legalizados, inhibidos, poshistóricos habría de ser acusado como malhechor, en la turbulencia de la historia aconteciente vale como aventurero, héroe y misionero de la civilización. ¿Sería posible ignorar que la industria actual de la filmografía criminal continúa soñando en el vacío legal? Se podría definir éste como la zona especial en la que sigue valiendo todavía el derecho humano a la toma o apropiación de algo sin cambio o trueque alguno.

Resulta evidente también que los agentes en los tiempos heroicos de la conquista están tan interesados en la apropiación del mundo como en la autoapropiación; consideran su propia existencia como el bien sin dueño más cercano, del que sólo se necesita echar mano para que represente una oportunidad. El clásico de esta idea es Daniel Defoe, que no sólo presenta a su náufrago, Robinson Crusoe, como el apropiador integral de territorio y de sí mismo; incluso su heroína femenina ejemplar, famosa por sus *Fortunes and Misfortunes*, Moll Flanders, es una acaparadora en cualquier sentido de la palabra, ladrona autodidacta (*take the bundle; be quick; do it this moment*) y apropiadora de todos los maridos y riquezas que la ventura pudo ofrecerle. Y que el propio hermano se encontrara entre esos cónyuges arrojados a la costa del azar, ¿a quién habría de extrañar en medio de la turbulencia general?

Recientemente aumentan los indicios que remiten a una legalización retroactiva de la historia. Esto tiene como consecuencia que se procese ulteriormente a los agentes de la toma del mundo, desde Cristóbal Colón hasta Savorgnan de Brazza y desde Francisco Pizarro hasta Cecil Rhodes: una causa inacabable y procedimentalmente incierta, en la que

alternan veredictos de culpabilidad y solicitudes de nuevos procedimientos. Con respecto a la historia de la esclavitud negra (en tanto fue ejercida por traficantes blancos, no por árabes ni negros), al exterminio de los indios y al colonialismo de la explotación, la criminalización retroactiva de la Edad Moderna se lleva prácticamente hasta el final sin que la defensa pueda intentar siquiera, como en procesos anteriores, abogar por una absolución debido a circunstancias civilizatorias atenuantes. En estos casos, contra el peso de los documentos y de los resultados de las diligencias informativas ya no pueden hacer nada incluso los legistas más resueltos de la toma del mundo no culpable.

¿Quién podría aún mantener la defensa de los soldados americanos que con intención criminal contra un pueblo enviaron al campamento de sus enemigos indios mantas de lana infectadas de viruela? ¿Quién podría defender a los comerciantes de seres humanos, a quienes se les echaba a perder a veces un tercio de la mercancía en transportes transatlánticos de reses humanas? ¿Quién asumiría la defensa de Leopoldo II de Bélgica, que había convertido su colonia privada, el Congo, en el «peor campo de trabajos forzados de la Edad Moderna» (según una expresión de Peter Scholl-Latour), con diez millones de masacrados? A la vista de tales acontecimientos los historiógrafos han tenido que convertirse en fiscales acusadores de las culturas propias. En sus *dossiers* es posible comprobar cómo la relación entre justicia e historia puede modificarse posteriormente.[148]

Entretanto, la tribunalización del pasado ha alcanzado a la época heroica de la globalización terrestre en su totalidad. El *dossier* de la Edad Moderna se nos presenta como una gigantesca acta de acusación frente a incorrecciones imperiales, abusos y crímenes, y el único consuelo que

transmite su estudio es la idea de que esos hechos y malechos se han vuelto irrepetibles. Quizá sea la globalización terrestre, como la historia universal en general, el delito que sólo se puede cometer una vez.

22

Los cinco baldaquinos de la globalización

Aspectos de la exportación europea del espacio

Si se quieren comprender los secretos esferológicos de la globalización terrestre en marcha no sólo hay que intentar retroceder hasta *antes* de la indiferenciación del espacio debida a las tecnologías del tráfico y a las tempestades de signos del siglo XX tardío. Más aún, habría que recuperar los criterios para valorar el inmenso trabajo que seres humanos europeos y sus colaboradores en todas las partes del mundo desarrollaron en el aprovechamiento y reinvención de condiciones vivibles en otros escenarios. La incursión en la blancura planetaria nunca hubiera podido llegar a convertirse en la «historia de éxitos» que, con todos sus abusos, ha sido desde el punto de vista geopolítico y tecnológico para europeos y sus descendientes, si quienes aceptaron el riesgo de la salida no hubieran conseguido preservar o regenerar relaciones endosféricas mínimas durante el camino y en las otras orillas. Por eso, la verdadera historia de la globalización terrestre tendría que ser contada, en principio, como la historia de las envolturas protectoras llevadas consigo y como travesía de los receptáculos de cobijo, tanto de los visibles como de los invisibles.

Se podría afirmar con buenos motivos que el arte específico de los europeos ha sido el de exportar baldaquinos: simbolizaciones portátiles del cielo que también fuera

permitió que los viajeros se lo apropiaran como «cielo para nosotros». No es tanto su fatal exterminismo lo que proporcionó a los europeos durante siglos un *prius* en la conquista del exterior, sino su capacidad de preservar un mínimo espacio-propio en los lugares más remotos. Los insulanos importados a Europa perdieron pronto aquí, la mayoría de las veces, sus coordenadas, mientras que los europeos se llevaron consigo a sí mismos a todas partes, sacando fuerzas de sus barcos, sus misiones, sus egotécnicas. Se podría decir que los colonos europeos inventaron el *camping*-mundo. Aparecieran donde aparecieran, la mayoría de las veces se acreditaron como los mejores observadores: observador es quien percibe lo otro a través de una ventana-teoría y se substrae a sí mismo a la contra-observación. Dado que disponían de ventanas mentales portátiles, los gerentes europeos iban la mayoría de las veces toda una dimensión de descripción, de análisis y de acción por delante de los otros descubiertos. Son esencialmente cinco formas aquellas bajo las cuales se pudo consumar esferológicamente la relación de los agresores con el espacio blanco:

—la mitología del barco;

—la religión cristiana;

—la lealtad para con los príncipes patrios;

—el registro científico del espacio exterior;

—la traducción lingüística.

Cada una de estas prácticas produjo una poética propia del espacio, que en cada caso contribuyó a la tarea de la época: hacer habitable el exterior para los intrusos e invasores o simular, al menos, su integración y control.

23

Poética del espacio del barco

Para los seres humanos contemporáneos resulta todavía de lo más fácil acceder a los aspectos psicodinámicos de la experiencia del espacio del barco, dado que su trato con interiores-caravana y con las cabinas de automóvil les proporcionan puntos actuales de contacto. La disposición de tales medios de circulación no se habría convertido, para grandes mayorías de individuos modernos, en una práctica de movimiento imprescindible, y la mayoría de las veces satisfactoria, si los vehículos mismos, con sus formas interiores, no se valieran de estructuras elementales de conformación de esferas en dimensiones espaciales de pequeño formato. El barco, como en proporciones más moderadas el automóvil y la caravana, es el nido movilizado o la casa absoluta.[149] Desde una perspectiva existencial la tarea consiste en: hacer móvil el interior, lo que equivale a una cuadratura del círculo de la vida. Dado que el barco encarna la realización del anhelo de estar-cabe-sí y el anhelo de evasión a la vez, representa, sobre todo en su forma temprano-moderna de adaptación a alta mar, el arquetipo de la contradicción resuelta. Concilia las aspiraciones polarmente opuestas tanto a una vivienda como a la aventura. Con él son posibles relaciones simbióticas: y, sin embargo, resulta experimentable como un proyectil que incide en donde jamás se ha estado. La embarcación se experimenta como un vientre que cobija una

camada de bisoños, que irán a tierra, donde puedan, y se acomodarán, como quieran, ante la puerta sin contexto de la casa.

El barco es, al mismo tiempo, una autoextensión mágico-tecnosférica de las tripulaciones; como todos los vehículos-receptáculo modernos, es una máquina de sueños homeostática, que se deja conducir a través del elemento exterior como una Gran Madre manipulable. (Queda por escribir una historia psicohistóricamente convincente del fetichismo del vehículo). Por ello los barcos pueden convertirse en patrias móviles para sus tripulaciones. Que el derecho marítimo reconozca los barcos como extensiones de la nación bajo cuya bandera navegan sigue una intuición esferológica originaria: el estar-en-tierra se transforma aquí lógico-espacialmente y jurídico-internacionalmente en el estar-a-bordo; desde el *nomos* de la tierra, desde la «paz» del espacio propio, se transmiten rasgos esenciales a la endosfera flotante.

La función decisiva del cuerpo del barco es, ciertamente, su aislamiento, tanto desde el punto de vista físico como simbólico: dado que se mueve en el elemento húmedo, que gracias a su desplazabilidad satisface la demanda de espacio del barco, el cuerpo flotante se impone a la resistencia de su soporte. A nivel social a ello corresponde la regla de que *ensembles* humanos que se lanzan hacia fuera sólo permanecen coherentes cuando consiguen cegar las vías de agua y afirmar la primacía del interior en el elemento inhabitable. Así como antes las naves de iglesia de la vieja Europa transferían ese potencial de recogimiento a la tierra firme, con el fin de servir de embarcaciones para almas cristianas sobre el mar terreno de la vida, así, y sobre todo, las naves expedicionarias en el espacio exterior han de confiarse a su espacio de aislamiento como forma de cobijo autodeterminante, que traen consigo.

24

Clérigos a bordo La red religiosa

Por lo dicho resulta evidente: el hecho de que las grandes expediciones de los tiempos heroicos de la navegación difícilmente pudieran hacerse a la mar sin clero a bordo no sólo era debido a una convención religiosa, ni sólo a una concesión a los requerimientos de la Iglesia de no dejar zarpar sin control espiritual a grupos de navegantes. La omnipresencia del factor religioso en la navegación temprana (sólo en el primer viaje de Colón la lista de la tripulación no da cuenta de eclesiástico alguno, aunque sí de vigilantes de la Corona española) alude, más bien, a un segundo mecanismo esferopoiético superpotente. Si las expediciones de los primeros navegantes oceánicos habían de tener éxito, las tripulaciones no sólo necesitaban reasegurarse en su oficio, sino que tenían que encontrar apoyo también en las rutinas metafísicas de las naciones patrias. Dado que la navegación era una práctica que exigía situaciones límite, a ser posible siempre tenía que haber a bordo expertos en lo extremo. Al barco pertenece la posibilidad del naufragio como los peligros generales del mar pertenecen al mar, y frente a éstos los santos y sus conocedores, los sacerdotes, podían ofrecer al menos aseguramientos simbólicos. El hecho de que la navegación europea se pudiera llamar la cristiana, y esto mucho tiempo antes ya de la llegada de la época oceánica, delata su orientación a este imprescindible sistema metafísico

de seguros. Si el exterior blanco parecía repleto de horrores era también porque para innumerables gentes escondía la fecha de su muerte y, con ella, la expectativa de entierro en un elemento al que le faltaba toda propiedad reconciliadora.[150] Sin el enlace con las ideas de inhumación y de más allá de la vieja Europa, la expectativa de corromperse fuera era doblemente insoportable.

Pero los eclesiásticos que viajaban por el mar no habrían entendido su oficio si no se hubieran preocupado desde el principio de dos flancos: de los marineros de a bordo, a los que había que estabilizar ritualmente y controlar motivacionalmente, y de los nuevos seres humanos de fuera, que fueron resultando interesantes progresivamente como futuros receptores del mensaje cristiano.

Por lo que se refiere al flanco de a bordo, la religión cristiana proporcionaba estímulo y refugio; esto último, sobre todo, en los periplos de las naciones católicas, bajo la figura omnipresente de la Virgen María protectora, aquella *Regina maris* que después de la victoria de Lepanto se representó también como Santa María de la Victoria: la Gran Madre de los navegantes e intercesora-salvadora en peligros de muerte y apuros marinos. *In periculis maris esto nobis protectio*. Bajo su manto protector encontraban cobijo príncipes, patronos, capitanes, marineros e indígenas bautizados: parece que las flotas aparejadas sólo están expuestas a vientos favorables cuando navegan bajo el manto de María. En las imágenes de culto de las capillas de navegantes esa gran mujer cobija a los suyos en la envoltura de un seno materno universal: la marina entera bajo una misma saya (un argumento plausible para las amplias vestimentas de las mujeres y una de las últimas concesiones de la Edad Moderna al sueño morfológico de cobijo de lo vivo en lo vivo). Una vez más se convierte aquí

una esfera-abrigo-cielo en un símbolo compacto de envoltura, de tonalidades personales, aunque en esa época los cosmólogos ya hayan comenzado a hacer del cielo algo metafísicamente desconsolador.

Por lo que respecta al lado de tierra virgen, en la época de los descubrimientos la religión cristiana significaba tanto como misión en su segunda época; y esto, desde luego, en su doble función como ampliación neoapostólica de la Iglesia y como guardaflanco religioso del colonialismo. De las tendencias militantes, eclesiástico-coloniales y eclesiástico-beligerantes, de esa nueva praxis misionera ultramarina fue corresponsable, en lo fundamental, la prácticamente incondicional sanción papal de las primeras irrupciones portuguesas y españolas en los nuevos mundos, dado que, en principio, la curia vio «en los Estados ibéricos el brazo providencial del mandato misionero universal».[151] En su apetito universalístico, Roma concedió a los conquistadores tan amplios privilegios que la Iglesia católica habría de incurrir pronto en la posición de un secundante desposeído de poder cara a los Estados colonizadores, a cuyo arbitrio quedó el poder fáctico en este sentido. No obstante, el Papa, sobre todo en los primeros tiempos de la expansión, había entrado en el escenario de la Edad Moderna no sólo como su supremo mandante, sino también como notario de la globalización; esto se manifiesta pronto en su papel eminente en la sanción de los descubrimientos portugueses en África (con las bulas *Romanus Pontifex*, de 1455, e *Inter cetera*, de 1456), y después, en sus funciones de arbitraje entre las pretensiones portuguesas y las españolas en la pelea por el dominio del mundo: la sanción del Tratado de Tordesillas de 1494, un convenio de partición, fue ineludiblemente un asunto de la Santa Sede.

Cuando más explícitamente salieron a luz las pretensiones mayestáticas del catolicismo poscolombino fue cuando el Papa, invocando las fuentes de su cargo y dignidad, se proclamó como el auténtico supremo señor del mundo circunvalado.[152] Bajo las condiciones presentes entonces, las monarquías nacionales de Europa, también las católicas, hubieron de sublevarse contra las pretensiones papales de prioridad con vehemencia creciente. Se percibe algo de la tonalidad de esas rebeliones nacional-dinásticas cuando, en el año 1540, Francisco I conmina al enviado del emperador a mostrarle el Testamento de Adán y la cláusula del Papa en él, según la cual el rey francés quedaría excluido del reparto del mundo.

Por lo que respecta a las misiones protestantes, estuvieron desde el principio más claramente comprometidas aún que las católicas en funciones nacional-coloniales; en Leiden, en un seminario de misiones de la Compañía de las Indias Occidentales, se formaban misioneros para el imperio colonial holandés, como si la Iglesia recibiera su encargo evangelizador, no de Mateo 28,19, sino de un mandato de las sociedades de comercio libre noratlánticas. Ciertamente, la misión cristiana —más general: la exportación de las confesiones— ha sido el *agens* más importante de un principio-*continuum* socioesferológico en el tránsito del Viejo al Nuevo Mundo, dado que el encuentro con los extraños consiguió colocar en primer plano los motivos de posible coincidencia específica y cultual entre los descubridores y los descubiertos.

El éxito con el que especialmente las misiones católicas han percibido sus tareas globalizadoras a lo largo de cuatro siglos y medio pudo observarse, bajo auspicios espectaculares, en la inauguración del Concilio Vaticano Segundo, el día 11 de

octubre de 1962, cuando obispos de no menos de 133 países hicieron su entrada en San Pedro de Roma: un logro asambleario que habría de considerarse único si no fuera porque es superado regularmente por las ceremonias de inauguración de los Juegos Olímpicos de la Edad Moderna. Concilios y olimpíadas —ambas, manifestaciones ejemplares de proyectos asamblearios europeos— ilustran lo que son capaces de lograr paraguas universalistas. Pero precisamente ellos, por muy imponentes que sean sus gestos de despliegue, manifiestan la exclusividad insuperable de tales asambleas. Para construir *in actu* un espacio interior de humanidad, religioso o atlético, sólo pueden ser representantes, «interventores» o «elegidos» quienes se junten realmente: la totalidad virtual sólo puede producirse mediante la atención sincronizada de una humanidad de observadores en los medios de transmisión. Por ello, la cualidad totalizadora de tales reuniones se expresa menos por los presentes que por el simbolismo universalista de los receptáculos arquitectónicos en los que sucede la asamblea, que representan las típicas formas supremas de arquitectura macrosferológicamente comprometida: la catedral católica y el estadio secular. En la catedral, las naves y la cúpula significan la capacidad de convocatoria de seres humanos de la confesión católico-romana, mientras que en el estadio el motivo-arena neofatalista aparece en escena como símbolo de la esfera del mundo cerrada inmanentemente.[153]

Pero dado que las Iglesias, en su modo de ser cotidiano, sólo existen como *communio sanctorum* no reunida y han de acreditarse en encuentros locales, están permanentemente confrontadas con la tarea de organizar su actividad en medios menos espectaculares, accesibles operativamente de modo permanente y convenientemente tradicionales. En las Iglesias protestantes, con sus unidades autónomas, a esto se añade que

las fuerzas centrífugas se hacen notar con mayor fuerza. Sobre todo las descolgadas comunidades puritanas de Nueva Inglaterra dependían de su capacidad de conseguir estabilidad en la propia praxis ritual. Para comprender bajo qué condiciones se llevó a cabo este aferramiento a formas traídas consigo es útil pasar ante los ojos la reconstrucción de la primitiva capilla de madera en la que los *Pilgrim Fathers* y sus parroquianos se reunieron para celebrar sus ceremonias religiosas el 19 de noviembre de 1620, en el invierno tras su desembarco, cerca de New Plymouth, en Cape Cod, bahía de Massachusetts. Nada podría demostrar más claramente la primacía de la estructura ritual frente al edificio físico que ese tosco granero, expuesto a las corrientes de aire, en medio de un pueblo con empalizada, levantado con premura, que respiraba miedo. No sólo en la provincia heideggeriana los seres humanos son aquellos que habitan su lenguaje como la casa del ser. También en los puntos dispersos del espacio global recién explorado se instalan bajo los toldos de las tradiciones y de los dispositivos rituales de seguridad que traen consigo.

25

Libro de los virreyes

Los dirigentes de las expediciones globalizadoras, los virreyes, los almirantes y sus oficiales, junto con sus ideas religiosas llevan también en sí y fuera de sí, a la lejanía, sus ideales dinásticos. Las imágenes introyectadas de los mandantes regios, no de otro modo que sus retratos efectivos, se encargan de que la expansión en el espacio exterior, tanto en instantes críticos como en horas de triunfo, pueda vivirse como una emanación efectiva del centro personal del poder. Cuando los responsables de empresas de descubrimiento regresan físicamente o se imaginan sentimentalmente de vuelta realizan gestos exteriores e interiores que confirman su pertenencia al origen europeo del poder. Su actuación es comparable con el comportamiento del rayo de luz platónico, que ha salido del centro para darse la vuelta tras llegar a su punto de reflexión y regresar a su fuente de emisión. En este sentido, todos los conquistadores y descubridores europeos leales están de camino como rayos ejecutivos de lejanos reyes-sol. Incluso los emisarios más rudos del imperialismo en el siglo XIX, los *men on the spot*, se sentirán portadores de luz al servicio de sus naciones. Si los agentes europeos se presentan como grandes portadores es también porque llevan hacia fuera el brillo dinástico mientras se apoderan de los tesoros de los nuevos mundos en actitud de peones recolectores. Se mueven en la corte de rayos de los sistemas patrios de majestad y

todos sus descubrimientos permanecen la mayoría de las veces remitidos a salas de trono y panteones patrios. Lo que se ha llamado la explotación de las colonias testimonia sólo la forma más sólida de unión de los colonizadores a la patria; lo que vale especialmente para los españoles, que desarrollaron una complicada burocracia del pillaje, residuos de la cual pueden examinarse todavía hoy en el Archivo de Indias de Sevilla. El tema del arte del botín es tan antiguo como la globalización terrestre: a comienzos del siglo XVI se expusieron en Antwerpen piezas de oro de los aztecas, sin que nadie hubiera planteado siquiera la pregunta por su dueño legal; Alberto Durero contempló con sus propios ojos esas obras de un arte de otro mundo completamente diferente.

Sin los iconos interiores de los reyes la mayoría de los dirigentes expedicionarios de la globalización temprana no habrían sabido para quién —excepto para sí mismos— tenían que conseguir sus éxitos; pero, sobre todo, no habrían experimentado a través de qué clase de reconocimiento podían saberse completados, justificados y transfigurados. Incluso las atrocidades de los conquistadores españoles en Suramérica y Centroamérica son metástasis de la fidelidad a majestades patrias, que se hacen representar en el exterior con medios extraordinarios. Por eso el título de virrey no sólo tiene significado jurídico y protocolario, sino que es, a la vez, una categoría que llega psicopolíticamente al fondo de la Conquista misma. Quedaron sin escribir los libros de los virreyes. Por su causa los reyes europeos están presentes siempre y por doquier en las expansiones externas del Viejo Mundo, aunque ellos mismos nunca visiten sus colonias.[154] Bajo imaginarios baldaquinos de majestad los conquistadores y piratas de los príncipes recaudan su botín; lo que envían a casa es ingresado por los tesoreros de los reyes como un impuesto irregular. En esos felices días de la globalización las

riquezas provenientes de ultramar demostraron que el ancho mundo no sigue otra determinación que la de ser obligadamente tributario de las casas europeas.

En cierto modo esto es verdad también para el rey de reyes espiritual, el Papa, que, como portador de la corona de tres pisos, quiso convertir su trono en una hipermajestad para el globo entero. Fueron sobre todo sus tropas de elite, los jesuitas, que por su cuarto voto están juramentados inmediatamente con el Papa como rey del ejército del catolicismo militante (cfr. *supra*, págs. 80-ss.), quienes desde mitad del siglo XVI cubrieron el globo con una red de devoción al Papa y de consideraciones hacia Roma: con una internet de la sumisión más devota por parte de lejanías dispersadas del centro. De ahí toman su modelo las modernas sociedades de telecomunicación, que operan a escala mundial. El tele-fonazo está prefigurado en la tele-oración por el Papa. Los jesuitas fueron el *news group* prototípico, que se comunicaba por su red específica de organización. También el resto de las órdenes misioneras, los franciscanos, los dominicos, los teatinos, los agustinos, las concepcionistas, las clarisas de la 1.a y de la 5.a regla, las jerónimas, las canonesas, las carmelitas descalzas y muchas otras: todas ellas estaban comprometidas, por su relación con Roma, en el proyecto de aportar éxitos a la conquista espiritual. Su ambición era la de expandir por todas las partes del mundo una *commonwealth* asesorada por el Papa. Sólo en el siglo XX tardío se le ocurrió al Papa la idea massmedialmente correcta de viajar a las provincias de su reino moral como embajador de su propio Estado; esto significa la irrupción del catolicismo en una carismocratía telemática sin tapujos: el camino romano a la Modernidad.

Pero el hecho de que la telecomunicación católica, incluso antes de la época de la presencia real del Papa, no se las

valiera sin mecanismos mágico-telepáticos sigue las leyes de la comunicación metafísica en grandes cuerpos sociales. El cadáver del primer gran misionero jesuita en Asia, Francisco Javier, que había abierto India y Japón a la Iglesia romana, encontró en Goa su último lugar de reposo. El brazo derecho del santo, «cansado de bautizar a decenas de miles de personas», fue traído de regreso a Europa; todavía hoy se conserva en la iglesia madre de la Orden, Il Gesù de Roma, como la reliquia más preciada de la globalización.

26

La biblioteca de la globalización

Pero ¿qué sucede si los participantes en las empresas de mando de la temprana globalización terrestre no son capitanes fieles al rey, ni misioneros adeptos al Papa o a Cristo? No tienen por qué considerarse excluidos de las superiores oportunidades de cobertura y transfiguración de la expansión europea. Para los pioneros de la colonización del mundo, orientados laicamente, había medios y vías por los que podían colocarse bajo uno de los baldaquinos seculares de la globalización; también el espíritu no comprometido religiosamente tenía buenas perspectivas de sentirse a gusto en el proyecto Última-Esfera. Quien no aportaba nuevos territorios a un rey europeo o nuevos creyentes a la Iglesia podía atracar en puertos europeos, no obstante, como un conquistador y un aportador de tesoros, con tal de que supiera hacerse útil como agente de las ciencias experimentales europeas. Estas disciplinas abiertas al mundo, que se agrupan en torno a la geografía y a la antropología, se constituyen patéticamente al comienzo de la era de la expansión como ciencias *nuevas*; sirven para acumulaciones de conocimientos que llevan escrita en la frente su modernidad metodológica, su pertenencia a la era de la toma europea del mundo.

Caracteriza a estos conocimientos el hecho de que se acumulen como un segundo capital: un capital, ciertamente, que pertenece a una humanidad ilustrada en su conjunto y al

que ya no podían sustraer al uso civil y público teóricos del arcano, privatizadores del saber, magos locales y, sobre todo, príncipes y sus portadores de secretos. Sobre el trasfondo de las nuevas ciencias de los seres humanos exteriores, de la naturaleza aprovechable y de la tierra habitada un europeo alfabetizado nunca habría de encontrarse completamente apartado del flujo de sistemas de sentido patrios, incluso en la soledad más remota de islas y continentes lejanos. A cualquier vida en el frente exterior le rodeaba potencialmente un aura de experiencia acumulada que podía proyectarse en documentaciones literarias. Ya se habló antes de la inmortalización de innumerables navegantes y exploradores en mapas terrestres y marítimos. La gloria cartográfica es sólo un caso especial de lo que podría llamarse la función general de baldaquino de las ciencias experimentales europeas durante el proceso de globalización. Esa función protege, actual y potencialmente, a los actores en las líneas exteriores del peligro de sumirse en la blancura absurda y hundirse en depresiones que pudieran suscitar el choque con la novedad, diferencia, extrañeza, desconsuelo inasimilables.

La ciencias empíricas, con sus géneros literarios filiales: libro de viajes, utopía y novela exótica, transforman tendencialmente en observaciones todas las circunstancias de fuera; y todas las observaciones en comunicaciones que pueden encontrar entrada en el gran libro de la teoría neoeuropea; «observadores» no se dan más que como sujetos que escribirán lo que han *visto* o *encontrado*. El supuesto constructivista de que observar es describir estados de cosas con ayuda de una diferenciación rectora vale ya para los tempranos televiajeros, en tanto que pusieron en uso en todo el mundo la diferenciación llevar consigo/no llevar consigo. Pensamos sobre todo en la edad de oro de los exploradores-escritores, en la que nombres como Louis Antoine de

Bougainville, Jacques-Etienne-Victor Arago, Reinhold y Georg Forster, Johann Gottfried Seume, Charles Darwin, Alexander von Humboldt o Henry Morton Stanley sobresalieron ocasionalmente, al menos por lo que respecta al número de sus lectores, hasta alcanzar el nivel de la literatura universal. Es típico del hábito moderno de registrar, traer, contribuir, colaborar, ir-hacia-delante y sistematizar, el hecho de que las investigaciones o exploraciones esenciales transcurran en forma de concurso o competencia. A los viajes-concurso por alcanzar una meta corresponde aquí un concurso de escritura en el campo del honor científico: cosa que valía sobre todo para la exploración polar, histerizada hasta el fondo, la mayoría de cuyos protagonistas aparecieron, a la vez, como rapsodas de sus propios asuntos y como publicistas de sus penalidades de explorador. Con ese entrelazamiento de exploración y teatro se hizo reconocible a nivel popular que cualquier tipo de expedición científica será también un asunto mediático algún día; esto se puede ilustrar en el presente con las empresas fácilmente histerizables de la investigación genética, investigación del cerebro e investigación del cáncer. Para los heroicos días de la globalización podría valer lo siguiente: sus héroes no hubieran podido tener suficientemente claros o no claros sus objetivos sin su reflejo en un medio transfigurador.

Pero, en principio, no son tanto los medios de masas los que hacen que bajo su observación partan las expediciones. Todos los implicados —con dotes para escribir— en las salidas a lo desconocido fijan sus miras, más bien, en un *hipermedium* imaginario, sólo en el cual podría ser registrada y transmitida la historia de sus éxitos solitarios de fuera: ese baldaquino bajo el que se reúnen todas las soledades de explorador tenía que ser un fantástico libro integral; un libro de los récords cognitivos, en el que no se olvidara a nadie que

hubiera destacado como aportador de experiencia y como contribuyente al gran texto de la apertura y colonización del mundo. Antes o después tenía que suceder que se emprendiera la publicación real de ese imaginario hiperlibro del saber experimental europeo. Caracteriza el genio práctico de los ilustrados franceses que, ya a mediados del siglo XVIII, casi a mitad todavía de la globalización terrestre, reunieran las energías suficientes para llevar a cabo el proyecto de una *Enciclopedia* del saber valioso. Ella proporciona al baldaquino teórico, hasta entonces informal, la figura edificante del círculo, que ordena y abarca todo saber; un círculo que, además, podía alinearse convertido en un trozo considerable de estantería: diecisiete volúmenes de texto y once de imágenes. En él se estimula la forma cognitiva valiosa de los registros del saber provenientes de las fuentes más lejanas. El negro de las letras celebra así su victoria sobre el blanco en el hiperlibro de las ciencias.

Pero que la recopilación y aporte de experiencias puede tener un lado subversivo, o en el caso dado poco delicado al menos, fue algo que Federico II de Prusia hubo de experimentar en su contacto personal con el trotamundos y naturalista, Reinhold Forster, quien parece que, durante su presentación oficial tras la consecución de una cátedra de ciencias naturales en Halle, le dijo, algo más francamente de lo usual en la corte, que hasta entonces había visto en su vida cinco reyes, tres de ellos salvajes y dos domesticados, «pero ninguno aún como Su Majestad». El gran Federico tomó esto como palabras de un «tipo archigrosero». Pero ¿cómo decírselo al soberano, si no? Si, por fin, los reyes del Viejo Mundo pueden ser considerados, empíricamente, como exóticos jefes de tribu, si también, pues, las cortes europeas son observables como meras ubicaciones de majestad, no se puede ya seguir ocultando a los grandes señores y a su séquito

que su tiempo se acerca a su fin.[155]

27

Los traductores

Mientras que la participación en las ciencias experimentales europeas se pudo desarrollar bajo el superbaldaquino de un fantasma-libro enciclopédico, la tarea de los lingüistas y etnólogos fue la de elaborar trabajosamente el exterior lingüístico en una plétora de encuentros individuales con lenguas extranjeras concretas. Las lenguas europeas de los descubridores se encontraron frente a un multiverso semiótico de enorme diversidad, compuesto de al menos 5000 (6700, según una estimación de la Unesco) auténticas lenguas y de una multiplicidad difícilmente estimable de dialectos y subdialectos, a todos los cuales pertenecían invariablemente mitologías, «religiones», ritualismos, artes y gestualidades propias. A la vista de esa multiplicidad, que se burla de cualquier sinopsis, ha de desvanecerse como por sí mismo el sueño de un hiperlenguaje omniintegrador. Tanto a los descubridores como a los descubiertos sólo se les ofrecían dos estrategias para orientarse en esa situación neobabilónica: una, la imposición a la fuerza de las lenguas de los señores coloniales como lenguas universales de circulación, cosa que, con suerte diversa, consiguieron al menos el inglés, el español y el francés en diferentes lugares del mundo; otra, la penetración de cada una de las lenguas concretas por medio del habla traducida de los nuevos señores. Ambos caminos hubieron de recorrerse simultáneamente, y tanto en uno como

en otro el aprendizaje de lenguas —y con él, a la vez, la traducción— se revela como la clave de los procesos esferopoiéticos regionales. Da igual que uno se incline por teorías pesimistas u optimistas de la traducción: el bilingüismo o plurilingüismo ejerció, en cualquier caso, una de las funciones-baldaquino más importantes durante la globalización terrestre. En todo ello algo queda como un hecho: que la lengua europea de los señores atrajo hacia sí las lenguas locales más de lo que, al contrario, las lenguas del lugar absorbieron los idiomas de los colonizadores.[156] Se demostró como una sagaz intuición del historiador-político Winston Churchill escribir la historia de la potencia mundial británica no simplemente como la historia de un imperio, sino como la de un espacio lingüístico: *History of the English Speaking People* (4 vols., 1956-1958). Previó, obviamente, que de la *commonwealth* sobreviviría, ante todo, el *commonspeak*. Este *arrangement* no sólo satisfizo la necesidad de los ingleses de presentar sólo como una cuestión de pronunciación la fractura entre Gran Bretaña y los Estados Unidos de América, sino que mantuvo abierta también la opción de entrada de nuevos grupos políticos y círculos culturales en el club de los pueblos angloparlantes. Y, de hecho, si se miden las cosas por el criterio lingüístico, hoy están incorporados a la imprescindible red lingüística anglófona, como si se tratara de nuevos pueblos artificiales, todos los científicos naturales, pilotos, diplomáticos y gentes de negocios; a ella se conecta el bello nuevo mundo de la música pop. En la anglofonía, como en la religión y en la conversación sin pretensiones, el medio es realmente el mensaje.

Por lo que respecta al mensaje cristiano, éste no podía esperar en su segundo ciclo misionero a que la demanda de los otros llegara hasta él desde las 5.000 lenguas extranjeras. Tenía que traducirse a sí mismo al lenguaje de los otros para

explicarles su importancia para la salvación. El trabajo de los traductores cristianos en los últimos quinientos años para anunciar su fe en otras lenguas, al menos desde el punto de vista cuantitativo, y quizá también desde el cualitativo, representa probablemente la aportación cultural más extraordinaria de la historia de la humanidad; la autotraducción del cristianismo moderno al sinnúmero de culturas singulares es hasta ahora, al menos, el testimonio más poderoso de las posibilidades y dificultades de una ecúmene transcultural operativamente concreta. (Sería comparable, en todo caso, con el número de las traducciones de Homero a la plétora de los idiomas europeos y extraeuropeos). A finales del siglo XX hay más de 1.800 traducciones del Nuevo Testamento a lenguas auténticas; de donde expertos en el atlas lingüístico deducen que el mensaje cristiano se ha abierto camino al menos a una de cada tres comunidades lingüísticas sobre el planeta, entre ellas no pocas en las que el primer libro que apareció fue el Nuevo Testamento.

Este estado de cosas, que considerado desde la inmanencia históricoeclesiástica podría ser descrito como la prosecución del milagro de Pentecostés con medios gutenbergerianos, delata, a la vez, la insuperable particularidad incluso del mensaje más inclusivo: la inaccesibilidad de las llamadas pequeñas lenguas pone un límite a la efectiva expansión universal del Evangelio. En consecuencia, las prácticas apostólicas de difusión, por muy invasivas que hayan sido, no consiguieron realizar universalmente el sueño moderno de la construcción de un imperio de mensajes, que se infiltrara hasta el nivel capilar, sobre la base del *content-provider* y emisoras mediterráneas. Esta constatación sólo podría desmentirse bajo el presupuesto de que la marcha triunfal de las ciencias naturales a través de las naciones modernas se interpretara como un éxito misionero del helenismo en su fase

moderna: el remitente Atenas consigue internarse incluso allí donde no llegan los envíos de Roma y Jerusalén.

Por lo demás, Hollywood, la metrópolis pacífica de las imágenes, ha quitado la primacía a las centrales emisoras mediterráneas para morales y misterios, Roma y Jerusalén, desde hace medio siglo. Sus mensajes no se dirigen, desde luego, a las culturas pequeñas, cuyos mercados son demasiado estrechos para los productos del nuevo imperialismo *amusant*. Aunque ya prometen las ganancias más lucrativas si consiguen promocionarse en dos docenas de versiones sincronizadas.

Segunda parte

El gran interior

… pero igual que sobre el globo de la Tierra en todas partes es arriba, también la forma de toda vida es ACTUALIDAD…

Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*

28

Mundo sincrónico

Modern times: medio milenio después de los cuatro viajes de Colón, la Tierra circunvolucionada, descubierta, representada, ocupada y utilizada se presenta como un cuerpo entretejido en una tupida malla de movimientos circulatorios y rutinas telecomunicativas. Cubiertas virtuales han sustituido al imaginado cielo de éter de otros tiempos; mediante sistemas radio-electrónicos la eliminación de las distancias se ha implementado efectivamente en los centros de poder y de consumo. Los *global players* viven en un mundo sin distancias. Desde el punto de vista aeronáutico, la Tierra se ha reducido a un trayecto en *jet* de cincuenta horas como máximo; en el caso de las vueltas en torno a la Tierra de los satélites y de las circunvoluciones-*Mir*, últimamente en el caso de las de la estación espacial internacional ISS, se han normalizado unidades de tiempo de noventa minutos *ca*.; para mensajes de radio y de luz, la Tierra se ha reducido prácticamente a un punto fijo, detenido: como esfera compacto-temporal, rota dentro de una mantilla electrónica que la rodea como una segunda atmósfera.

Con ello, la globalización terrestre ha avanzado hasta un punto en que parecería extravagante querer exigir de ella una vez más que se justificara. Así como hasta el siglo XIX incluido, la ocupación fáctica de un territorio se había convertido en el argumento definitivo de los Estados

nacionales europeos para la realización de sus pretensiones coloniales, la consumación efectiva de la globalización terrestre se ha convertido en el argumento autofundante del proceso como tal. Tras una fase de arranque de varios siglos, el sistema universal de mundo se estabiliza en sí mismo progresivamente como un complejo de movimientos rotantes y oscilantes que se mantienen por su propio impulso. En el reino de los capitales circulantes el *momentum* ha sobrepasado a los fundamentos. La consumación sustituye a la legitimación; los hechos se han convertido en fuerzas superiores. Quien habla de globalización podría hablar igualmente de «destino».

Lo que puso en marcha el siglo XVI lo ha perfeccionado el XX: en cuanto el dinero se ha detenido en él, ningún punto de la superficie de la Tierra puede eludir el destino de convertirse en un emplazamiento; y un emplazamiento no es un punto ciego en un campo, si no, más bien, un lugar en el que se ve que se es visto. La «revolución» licuefactora sigue rodando, las olas crecen. Como se ha expuesto, todas las ciudades se han convertido entretanto en ciudades portuarias, pues cuando las ciudades no han ido al mar los mares vienen a ellas. La supermercancía información, especialmente, no llegó sobre *highways* a los inversores —como sugería una falsa metáfora de comienzos del discurso sobre la red—, sino sobre corrientes en los océanos de datos, llamados así con mejor motivo. Por sus viejos y nuevos medios, la globalización comunica permanentemente que está sucediendo y que avanza desdeñando toda alternativa. De ahí su peculiar independencia de toda filosofía y demás acuñaciones de la teoría reflexiva. Ya sólo mantiene monólogos, en los que se celebra a sí misma como tema dominante. El comentario de la situación ha sustituido a la crítica. En todo caso, el curso del mundo podría interpretarse como la forma más amplia de

un *act of God* que se va ejecutando mediante acciones humanas. Su prosecución no podría impedir ninguna voluntad de omisión, por muy general que sea. Tras el hecho de que la Tierra está circunvolucionada y de que los pueblos y culturas sobre ella han caído bajo la presión de la mediación, ninguna ocupación teórica y práctica con la actualidad puede ya retroceder. Por su misma existencia, el movimiento mundialmente extendido de los así llamados adversarios de la globalización ofrece la prueba de la no retrocesibilidad del nuevo *statu quo*. En tanto que los críticos llaman la atención sobre las disfunciones del sistema de mundo, testimonian su funcionamiento. Del mismo modo que los opositores a la rotación de la Tierra no pudieron sustraerse al destino de acompañar la revolución diaria del suelo bajo sus pies.

Por eso la globalización terrestre es comparable a un axioma, el único presupuesto del que puede partir una teoría de la era presente. Aunque los pueblos diseminados hayan existido hasta hace poco en sus endoesferas como en estrellas separadas, escondidos del exterior en sus clausuras lingüísticas, inmunizados por ignorancia de los demás y hechizados por la miseria y la fama propias, se verán obligados por la «revolución» destructora de lejanía de la Modernidad a admitir que, a partir de ahora, a causa de su accesibilidad por los demás, móviles, viven en uno y el mismo planeta, en la estrella de los desencubiertos.

Dado que la globalización terrestre es un mero *factum* que ha aparecido tarde y bajo circunstancias singulares, no se puede interpretar como manifestación de una verdad eterna o de una necesidad ineludible. Sería exagerado ver en ella la expresión del axioma biológico de que todos los seres humanos sobre la Tierra constituyen una única especie. Tampoco evidencia la idea metafísica de que la especie humana participa de uno y el mismo tesoro de verdades

irrevisables (auque muchos lo crean o simulen creerlo). Y, lo que no refleja, desde luego, es una ley moral hipotética, según la cual todos los seres humanos hubieran de pensar en todos los demás compañeros de especie lo más solícita y participativamente posible. Los hechos concretos de la globalización llevan *ad absurdum* el supuesto ingenuo de una potencial cordialidad de todos para con todos. Al contrario, la finitud ineludible del interés de seres humanos por seres humanos se hace cada día más evidente en el curso de la interconexión mundial; lo único que cambia es el acento moral, y precisamente en dirección al fomento de un mayor aguante, a pesar de la creciente enervación. No habría que extrañarse si se muestra cómo con la interconexión mundial crecen los síntomas de misantropía. Si el temor del ser humano significa una respuesta natural a la vecindad *non grata*, puede preverse, a la vista de las televecindades forzadas de los más con los más, una epidemia misantrópica inaudita. Sólo se sorprenderán de ello aquellos que han olvidado que las expresiones «vecino» y «enemigo» fueron originariamente casi sinónimas. Sobre este trasfondo, conceptos como «formación» o «ciudadanía mundial» adquieren una significación nueva: señalan para el futuro el horizonte de medidas amortiguadoras de la misantropía.

Lo que caracterizaba «por naturaleza» hasta hace muy poco a «todos los seres humanos» sin excepción era su inclinación a ignorar la tremenda mayoría de seres humanos fuera del propio receptáculo étnico. En principio hay que comprender esa constitución inter-ignorante de la humanidad como una situación sin culpa. En tanto que pertenecientes a una especie de seres vivos dispersos —y su diáspora fáctica resulta insuperable, incluso después de la «revolución» del tráfico mundial—, los seres humanos, en sus clanes, sus etnias, sus barrios, sus clubs y sus grupos de interés están apartados, con

tranquila naturalidad, de aquellos que pertenecen a otras unidades de identidad o a otros escenarios de mezcla (tampoco el club de los universalistas supone ninguna excepción a esa regla). Hablando antropológicamente puede decirse: entre todos los seres vivos, el *Homo sapiens* tiene las espaldas más anchas; las necesita para volvérselas al mundo del entorno. Desde siempre, el ser-en-el-mundo llevó rasgos de un avasalladoramente extendido no-tomar-en-consideración-nada-que-nopueda-ser-incluido-actualmente. Entre los efectos mentales «de la globalización» sobresale el hecho de que ha elevado a norma lo más improbable antropológicamente, el incesante contar con los otros lejanos, con los rivales invisibles, con los extraños al propio receptáculo.

El mundo globalizado es el sincronizado; su forma es la isocronicidad establecida; su convergencia se encuentra en actualidades.[157] Es verdad que también en el futuro países y seres humanos, en los que es de noche, quedarán en la sombra de la Tierra; pero el mundo como tal ha perdido la noche, queda a merced en el futuro de un penetrante imperativo-día. En el espacio global abierto y representado ya no hay tiempos-fuera. A ello se añade que las formas de pensamiento del mercado mundial y de la incipiente política interior mundial instan a la ignorancia habitual a defenderse frente a distantes y extraños, a quienes nunca se va a encontrar, y comprimen, sin embargo, a los interesados en un circo de oportunidades reales de encuentro y de necesidades crónicas de contacto. El resultado de la globalización, la síntesis lógica de la humanidad en un poderoso concepto de especie y su reunión en un mundo compacto de tráfico y circulación, es un producto de abstracciones forzosas y expediciones apremiantes.

Lo que antes se dijo sobre la preeminencia del viaje de ida en la historia de la circulación y tráfico universales (cfr. págs. 119-ss.) alcanza aquí su punto esencial: sólo hay «ser humano» y «humanidad» después de que durante siglos de viajes de ida unilaterales de los europeos hacia los otros se abriera el horizonte antropológico como *plenum* virtual de los pueblos y culturas; un movimiento que, desde hace poco, se equilibra y complica con el creciente tráfico en sentido contrario. Este tráfico en sentido contrario se mezcla con los gestos del retorno de europeos a sí mismos; el resultado de esa mezcla se llama multiculturalismo; su *modus operandi* es la hibridación de los mundos de símbolos.[158] «La humanidad»: algo que, con el creciente autodescubrimiento e interconexión, aparece en el escenario del pensamiento contemporáneo como el vago y disperso parasujeto de una historia universal de lo contingente,[159] como un recién llegado tardío, cuya aparición, si no su propio carácter, queda sometida completamente a las circunstancias casuales de su descubrimiento.

29

Segunda Ecúmene

La «humanidad» no se constituye por la libido de formar una asociación total y procurarse los medios necesarios para ello. Más bien, la asamblea antropológica sólo se ha producido, en principio, por los lazos coactivos del colonialismo y, tras su disolución, por las interconexiones constrictivas que se hacen valer a través del tráfico físico de mercancías, sistemas de crédito, inversiones, turismo, exportación cultural, intercambio científico, intervencionismo policíaco internacional y expansión ecológica de normas. Las exigencias de la Segunda Ecúmene actual no se manifiestan tanto en que los seres humanos hayan de admitir por doquier que los seres humanos de cualquier otra parte son sus iguales (aunque sigue siendo considerable el número de quienes lo niegan explícita o encubiertamente), sino en que han de soportar la presión creciente de la cooperación, que les une frente a riesgos comunes y amenazas supranacionales, convirtiéndolos en una comuna autoconstrictiva. Los resultados del análisis de Estados nacionales —según los cuales éstos no se mantienen en forma sino por permanente comunicación autoestresante— se verifican en medida creciente también para la «comunidad de Estados» planetaria, todavía insuficientemente cohesionada. Estrés autógeno es la base de todos los mecanismos de consenso y cooperación de gran formato.[160]

A la vista de la creciente presión al encuentro entre los actores del mundo, la política internacional se transforma de modo significativo: parece salir ante nuestros ojos de la era de las grandes acciones y entrar en la era de los grandes temas, es decir, de los riesgos generalizados, que cuajan en instituciones semánticas y, con ello, en universales de nuevo tipo. Sobre éstos se ha de trabajar minuciosamente en negociación permanente. La política de temas y su circo de reuniones correspondiente sólo prosperan como producción de estrés global autógeno. Sus representantes negocian por una humanidad que se va constituyendo progresivamente como integral por comunas de estrés que se acercan y abordan unas a otras.

Este *plenum* virtual de la humanidad de tráfico y comunicación, realmente conectada, movida por temas, que ha resultado de la moderna globalización terrestre a través de los imperios coloniales y de su superación en relaciones de mercado mundial (y, latentemente, de alianzas neocoloniales), no representa la primera figura de la comuna antropológica que se concibió en la historia de los autodescubrimientos y autoorganizaciones humanos. También los europeos precolombinos habían concebido ya una idea de unidad específica, articulada clásicamente en el concepto griego de *oikuméne* o de «mundo habitado». Que esas colonias del «modo de ser humano» quedaran limitadas a la cultura mediterránea, helenísticoromana, y en la periferia sólo iluminaran la trinidad-continente terranotolemaica (resto de)Europa-Asia(Occidental)-África(del Norte), no quita nada de su magnanimidad a esta primera idea de especie. Lo principal de la antigua concepción de ecúmene no reside en la idea de que los seres humanos hayan de estar siempre en casa en alguna parte. A los antiguos no se les ocurrió enseñar que los mortales sean en todos los pueblos animales económicos

(*oikein*, habitar, vivir) o seres de carencias que dependen de una casa, que no pueden prescindir de un techo sobre la cabeza ni de todo lo demás que pertenece al abastecimiento fundamental. Para el ecumenismo antiguo los seres humanos *no* aparecen como aquellos seres vivos que tienen derechos porque físicamente todos ellos necesiten más o menos lo mismo y se sientan unidos por ello. Más bien, en el pensamiento de los primeros filósofos los seres humanos están unidos ontológicamente como miembros de una especie, que más allá de sus simbolismos locales participa en conjunto en el mismo secreto del mundo. Todos ellos contemplan la misma luz y les sobrepasa la misma *pregunta*. Esta idea de una participación universal en un superfundamento revelado *y* oculto de la realidad constituye lo que podría llamarse, con Eric Voegelin, la Primera Ecúmene de Occidente (como es sabido, también existía, además, una versión china de la idea de una totalidad civilizada, que se expresó mediante el concepto de *t'ien-hsia*, «todo bajo el cielo», expresión que la mayoría de las veces se traduce directamente por «imperio»).[161] Retrospectivamente, Eric Voegelin formuló con precisión la estructura metafísica de la primera idea de una humanidad unitaria en la Antigüedad occidental:

> La humanidad occidental no es una sociedad que exista en el mundo, sino un símbolo que remite a la conciencia del ser humano de participar en su existencia terrena en el misterio de una realidad que aspira a ser transfigurada. Humanidad universal es un índice escatológico.
>
> […] Sin universalidad no habría humanidad, a no ser como agregado de los miembros de una especie biológica; no habría historia de la humanidad, como no hay una historia de la gateidad o de la caballeidad. Si la humanidad ha de tener historia, sus miembros han de ser capaces de responder a la conmoción de la presencia divina en sus almas. Si ésta es la condición, la humanidad está constituida por el Dios al que responde el ser humano. De este modo se descubre cómo una aglomeración casual de sociedades del mismo tipo biológico conforma una única humanidad con una única historia, gracias a su participación en el mismo flujo de presencia divina.[162]

Desde este punto de vista, el fundamento de unidad de una «humanidad»

así proyectada no habría que buscarlo en el tráfico de mercancías mediterráneo, ni en la síntesis imperialista de los pueblos bajo el dominio de Roma. Más bien, los seres humanos de la Antigüedad, siguiendo la reconstrucción más ambiciosa de sus autointerpretaciones, son una «comunidad de problemas»; son iluminados por participación en evidencias del mismo tipo, y solidarizados por la, para todos, misma estructura enigmática de la existencia. Constituía la dignidad del género humano englobar a seres sobrepasados por el mismo «fundamento» inconmensurable. Es verdad que estuvo reservado a los romanos el desarrollar las máquinas de guerra y los medios de comunicación que hicieron que se pusiera a sus pies el mundo habitado en torno al Mediterráneo; pero, después de que se hubieran expandido victoriosamente hacia todos lados, los conquistadores tuvieron que dejarse conquistar por el espíritu de dos pueblos conquistados. Si, primero, según el verso de Horacio, «la Grecia vencida atenazó al vencedor salvaje», fue porque la teología filosófica griega había descubierto las estructuras de una voz de la razón percibible universalmente —sería mejor hablar de una técnica de evidencia, madura para la exportación— que, potencialmente, podía *mostrarse* en el puro pensar a todos los seres humanos, sin consideración de sus particularidades étnicas. Voegelin celebró esta «epifanía noética» como la contribución de Grecia a una *philosophia perennis* cultural-universalmente relevante.[163] Y si, después, también Jerusalén se impuso a Roma bajo el signo cristiano fue gracias a su mensaje de la íntima y pública comunidad de Dios con las almas de los creyentes en la *ekklesia*: gracias a esa doctrina el motivo de una «teofanía pneumática» consiguió un despliegue universal, no delimitado ya étnicamente.

Roma se elevó, pues, a la categoría de Ciudad Eterna no tanto en nombre de sus dioses nacionales de mayor éxito, Júpiter, Marte, Venus, Virtus, Victoria, sino porque fue capaz de transformarse en una Segunda Jerusalén y, en límites menos amplios, en una Segunda Atenas. Gracias a su capacidad de asimilación y traducción, la ciudad de los Césares y los Papas se convirtió en la capital de la Primera Ecúmene. Mucho tiempo antes de las universidades y de las academias modernas la *Roma aeterna*, aquel punto metafísico de energía de la vieja Europa, se presentaba como la sucursal terrena de la evidencia: tras Atenas y Jerusalén, quiso ser la ciudad donde *se muestra* lo que *es*. Exigía de sus visitantes que el viaje a Roma se convirtiera en una peregrinación a la evidencia; y al misterio.

Entretanto la globalización terrestre descentró también la ciudad de las ciudades, y de central emisora metafísica del orbe terráqueo de la antigua Europa hizo de ella un mero emplazamiento entre otros. No habría que minusvalorar la circunstancia de que los cincuenta y seis firmantes de la declaración de independencia americana del 4 de julio de 1776, casi sin excepción masones y *amateur*-metafísicos, apelen en primer lugar a la evidencia y sólo después declaren los derechos humanos; como si hubieran comprendido intuitivamente que las emancipaciones de Europa no tienen

éxito mientras no se consiga primero una transferencia de la verdad al otro lado del Atlántico:

> Consideramos *evidentes* estas verdades, a saber, que todos los seres humanos están igualmente constituidos… (*We hold these thruths tobe self evident…*).

Pero para la comuna antropológica de la era global ya no se contempla un fundamento metafísico de unidad del tipo de la «presencia divina» en cada alma, supuesta por Voegelin. Por eso habrá que buscar otro medio diferente para la coexistencia universal.

La Segunda Ecúmene ha hecho saltar en todas direcciones los universales de la Primera. Por mucho que sigan afirmando solemnemente su universalidad, ha provisto con el predicado de provinciano los conceptos de mundo tanto griego como cristiano y sus supuestas evidencias lógicas. También el cristianismo ha tenido que dejarse certificar su particularidad y sólo un futuro más lejano demostrará si mediante el avance hacia un «*ethos* universal» es capaz de conseguir una autoridad ecuménica más amplia (un proyecto en el que trabajan Hans Küng y otros con el ímpetu de tardíos Padres de la Iglesia).

Pero sólo es seguro que ninguna de las llamadas religiones universales puede calificarse como el Gran Vehículo para todas las facciones de la humanidad. A cada una de ellas le resultará difícil con el tiempo mantener sus cuotas en el mercado mundial de las necesidades metafísicas. Y de lo que no tienen perspectiva alguna las religiones universales sintéticas es de implantar prácticamente un lenguaje unitario y un vocabulario definitivo para la comuna antropológica.[164] En este contexto parece plausible rebajar las expectativas en el concepto de un fundamento de unidad de la especie.

De todos modos, la Segunda Ecúmene sí puede aprender de la Primera que no procede o no es posible remitirse a «fundamentos» biológicos para evidenciar un fundamento de unidad de la humanidad; incluso después de que haya entrado en liza una genética más reciente, políticamente correcta, que certifica para todos los seres humanos la pertenencia a un *genpool* ampliamente homogéneo. Este racismo adámico es un sistema de delirio de estructura semejante a la de todos los colectivismos biológicos anteriores a él; incluso si ahora los argumentos genéticos ya no se utilizan para la discriminación, sino para la unificación de las razas.

En consecuencia, tampoco la Segunda Ecúmene podrá expresar la «unidad del género humano» —por hablar un instante en el lenguaje del siglo XVIII— mediante una *physis* común, sino sólo mediante una situación común. Ésta sólo es determinable ya ecológica e inmunológicamente. Remite por doquier al imperativo de civilizar las culturas. Esto significa que ninguna de las formas de vida localmente tradicionales está a la altura de la nueva situación con simples medios propios caseros. La «unidad de los seres humanos» en su especie diseminada se basa ahora en que en sus

correspondientes regiones e historias todos se han convertido en los sincronizados, afectados desde la lejanía, abochornados, desarraigados, conectados y excesivamente requeridos; en emplazamientos de una ilusión vital, en direcciones del capital, en puntos en el espacio homogéneo, a los que se retorna y que retornan a sí mismos; más vistos que videntes, más abarcados que abarcantes, más accesibles que accedientes. En el retorno a sí mismo cada uno y cada una tienen que intentar comprender ahora la ventaja o desventaja de ser quien es. La «humanidad» tras la globalización: seres humanos que, en su mayoría, se han quedado en su propia piel, las víctimas de la desventaja de emplazamiento del yo.

Sin filosofía alguna, de modo imprevisto, el curso mismo del mundo ha desplazado del centro a los seres humanos. En el curso de la globalización los seres humanos se experimentan no sólo como anticuados, como han hecho notar —quejándose— muchos teóricos de la enajenación; se han convertido en extraños para sí mismos, en seres que se miran desde fuera y no pueden estar seguros de que haya alguien en casa cuando quieren entrar cabe sí mismos.

Si en la Primera Ecúmene el ser humano ejemplar era el sabio, que meditaba en su relación rota con el absoluto, y el santo, que por una gracia incomprensible podía sentirse más cerca de Dios que el pecador usual, el ser humano ejemplar de la Segunda Ecúmene es el *worldstar*, que nunca comprenderá por qué él ha tenido más éxito que otros, y el anónimo pensador, que se abre a las experiencias clave de la época: por una parte, a las siempre retornantes «revoluciones» como «presentaciones del infinito en el aquí-y-ahora»,[165] por otra, a la vergüenza que afecta hoy más que el pecado original a toda vida lúcida: no haberse rebelado lo suficiente contra la degradación omnipresente de lo vivo.

En la última esfera, el emplazamiento de la Segunda Ecúmene, no habrá ninguna esfera de todas las esferas: ni una informática, ni una estataluniversal, ni, sobre todo, una religiosa (pues quien, con Habermas y Ratzinger, sigue apostando por el poder unificador de la religión necesitaría un ánimo más firme frente a la decepción del que se tiene hoy). Incluso internet, por muy variados que sean sus potenciales, como sistema de superinclusión crea inevitablemente una superexclusividad complementaria. La esfera que sólo consiste en superficie no es una casa para todos, sino un prototipo de mercados en los que nadie puede estar «cabe sí» mismo; nadie ha de intentar estar en casa allí donde cambian de dueño dinero, mercancías y ficciones. Mercado mundial es un concepto para la constatación (y exigencia) de que todos los ofertantes y clientes se encuentran en una exterioridad general. Mientras haya mercado mundial o mercados mundiales fracasarán todas las especulaciones sobre la recuperación de una vista panorámica, centrada doméstica o metropolitanamente, dentro de un espacio interior integral llamado humanidad.

Si ya la Edad Media no consiguió encajar concéntricamente la esfera de

Dios y la esfera del mundo, una en otra,[166] lo que ya sólo sería disparate es que la Modernidad emprendiera el híbrido proyecto de integrar la multiplicidad de los emplazamientos de cultura y empresa como subesferas en una monosfera edificada concéntricamente. Esto es lo que parece, ciertamente, que ha minusvalorado el propio Marshall McLuhan cuando, no alcanzado todavía por la decepción, se entregó por un momento a su visión de la aldea global: «Las ampliaciones mediáticas del ser humano conducen a la humanización del planeta».[167] Esto mismo no se podría repetir hoy siquiera en sectas misionantes. Por muy generosas que fueran las expectativas del gran teórico de los medios, la extinción de las configuraciones centrístico-imperiales de la forma del mundo ha sustraído el fundamento (la posición central del remitente) también al catolicismo electrónico.

La última esfera sólo permite constructos amplios en línea horizontal (lo que no excluye edificios altos aislados). Estimula *neighbourhoods, joint ventures*, transacciones interculturales bajo cielos artificiales, no demasiado escarpados; reclama foros, podios, baldaquinos, patrocinios, alianzas, mecenazgos; fomenta asambleas de grupos de interés en mesas con diferentes formas, en salas de conferencia escalonadas. No apoyará en el futuro la idea de una supermonosfera o de un centro soberano de todos los centros.

30

La transformación inmunológica: de camino a las «sociedades» de paredes finas

De la ruidosa monotonía de la actual literatura sociológica y política sobre la globalización pueden abstraerse algunos patrones que tienen buenas perspectivas de convertirse para los próximos decenios, quizá incluso siglos, en algo así como universales periodísticos. Estos casi temas-eternos son, por una parte, la tesis de que entre lo local y lo global hay que estipular en todo momento un nuevo *modus vivendi*; por otra, que «tras la Modernidad» las comunidades políticas habrían entrado en una nueva coyuntura «más allá del Estado nacional»;[168] en tercer lugar, que el mundo globalizado entra política y moralmente en tensión por la diferencia cada vez más llamativa entre pobres y ricos; en cuarto lugar, que el agotamiento progresivo de la biosfera y los requerimientos excesivos que se hacen al agua, aire y suelos, convierten *nolens volens* a «la humanidad» en una comunidad ecológica de intereses, de cuyo buen sentido y diálogo habría de surgir una nueva cultura racional que tenga en consideración las repercusiones futuras. No es difícil percibir en estos temas una tendencia que los recorre a todos: la desaparición de las concepciones tradicionales de los sujetos políticos y de las unidades sociales. Se nota por todas partes que las tendencias más importantes se han ido de las manos de quienes tenían la competencia hasta ahora, y que los problemas de hoy y los

solucionadores de problemas de ayer (sobre todo, los problemas de mañana y los solucionadores de problemas de hoy) ya no van al unísono.

Traduzcamos estas percepciones desde el debate sociológico a nuestro contexto: al de una poética política del espacio o de una «macrosferología».[169] Tras este cambio de perspectiva, todas las cuestiones de la identidad social y personal se presentan bajo aspectos morfológicos e inmunológicos, es decir, bajo el punto de vista de cómo en grandes mundos movidos históricamente pueden establecerse siquiera algo así como formas vivibles de «habitar» o de estar-cabe-sí-y-cabe-los-suyos. La nervosidad actual de la globalización refleja el hecho de que con el Estado nacional se puso a disposición la condición política de habitabilidad —por decirlo así, la sala de estar y de conferencias de los pueblos (o de las ilusiones de pueblo) democráticos— con mayores posibilidades hasta ahora, y de que precisamente en esa sala de estar nacional ya corre el aire muy desagradablemente; sobre todo allí donde se juntan gran número de parados con rutinas de queja a alto nivel. En una mirada retrospectiva aparece más claro que la extraordinaria aportación del Estado nacional ha sido la de disponer para la mayoría de sus habitantes una especie de vida familiar o de hogar: aquella estructura de inmunidad, imaginaria y real a la vez, que pudo ser vivida como convergencia de lugar y sí-mismo o como identidad regional, en el mejor sentido de la palabra. Donde más convincentemente se produjo esta aportación fue allí donde mejor se consiguió la domesticación del Estado de poder en Estado de bienestar.

Se ha puesto en movimiento la construcción inmunológica de identidad político-étnica, y con ello se muestra que la conexión de lugar y símismo no es tan estable en cualquier

circunstancia como se exigía y anunciaba en los folclores políticos del territorialismo (desde las antiguas culturas agrícolas hasta el moderno Estado del bienestar). Si el entrelazamiento de lugares y sí-mismos se distiende o diluye pueden aparecer dos posiciones extremas, de las que se puede deducir la estructura del campo social en descomposición, por decirlo así, experimental: la de un sí-mismo sin lugar y la de un lugar sin sí-mismo. Está claro que, hasta ahora, todas las sociedades realmente existentes tuvieron que buscar siempre su *modus vivendi* en alguna parte entre ambos polos (de modo ideal, ciertamente, tan alejadas de los extremos como fuera posible); y se entiende fácilmente que también en el futuro toda comunidad política real ha de dar una respuesta al doble imperativo de la determinación del sí-mismo y de la determinación del lugar.

Ciertamente, lo que más se acerca al primer extremo de la disolución, al *sí mismo sin lugar*, es el judaísmo de la diáspora de los dos milenios pasados, del que se ha podido decir, no sin razón, que ha sido un pueblo sin territorio; un hecho que llevó a Heinrich Heine a formular la agudeza de que los judíos no están en casa en un territorio, sino en un libro, la Torá, que fue llevada por ellos a todas partes como una «patria portátil».[170] Esta observación, tan elegante como profunda, ilumina un estado de cosas en el que no se ha reparado a menudo: grupos «nómadas» o «desterritorializados» no construyen, o sólo marginalmente, su inmunidad simbólica y su coherencia étnica desde un suelo que los soporte; más bien, sus comunicaciones mutuas funcionan como un «receptáculo autógeno»[171] en el que se cobijan los interesados mismos y en el que permanecen en forma mientras el grupo se mueve por países exteriores. Según esto, un pueblo sin territorio, anclado en una tradición escrita, no puede ceder ante el sofisma que a lo largo de la historia de la humanidad se ha impuesto

prácticamente en todos los pueblos sedentarios: entender el territorio mismo como el receptáculo del pueblo y concebir el propio suelo como el apriori de su sentido de la vida y de su identidad. Esa *territorial fallacy* pertenece a las herencias hasta hoy más eficaces y problemáticas de la era sedentaria, ya que a ella remite el reflejo fundamental de todo uso político, aparentemente legítimo, de la fuerza: la llamada «defensa de la patria». Que se basa en la obsesiva equiparación de lugar y sí-mismo: la falta axiomática de lógica de la razón territorializada (en la que parecen haber caído la gran mayoría de los ciudadanos de Israel tras 1948). Ésta se pone en evidencia progresivamente desde que una ola, históricamente inaudita, de movilidad transnacional se encarga de que pueblos y territorios relativicen su *liaison* en todas partes. Es característica de la Modernidad avanzada la tendencia al sí-mismo multilocal, así como al lugar poliétnico o «desnacionalizado».

Sobre este estado de cosas ha llamado la atención últimamente, con su creación conceptual del *ethnoscape*, el antropólogo cultural indoamericano Arjun Appadurai. Bajo este concepto de *ethnoscape* se pueden afrontar hechos como la «desterritorialización» (*deterritorialisation*) creciente de envolturas étnicas, la configuración de «comunidades imaginarias» fuera de los Estados nacionales y la participación imaginaria de innumerables individuos en las imágenes de las formas de vida de otras culturas.[172] Por lo que respecta al judaísmo durante su período de exilio, su provocación consistió en que mantuvo ante la vista de los pueblos del hemisferio occidental la aparente paradoja y real escándalo de un sí-mismo, fácticamente existente, sin lugar.

En el otro polo aparece el fenómeno *lugar sin sí-mismo* en formas cada vez más claras. Para este extremo resultan

paradigmáticas en «ausencia de sí-mismo» las regiones de la Tierra no habitables: los desiertos blancos (mundo polar), los grises (altas montañas), los verdes (selvas vírgenes), los amarillos (desiertos de arena) y los desiertos azules (océanos); a su lado pueden colocarse los desiertos secundarios, obra de la mano del ser humano. En el contexto de nuestro análisis de relaciones esféricas, tienen interés los últimos, como fenómenos de contraste, porque conforman lugares con los que los seres humanos, por regla general, no desarrollan una relación cultivada y, menos aún, intentan una identificación con ellos. Esto vale para todos los espacios de tránsito, tanto en sentido preciso como amplio de la palabra, ya se trate de lugares destinados al tráfico como estaciones, puertos y aeropuertos, calles, plazas y centros comerciales, o de instalaciones pensadas para estancias limitadas como aldeas de vacaciones o ciudades turísticas, instalaciones empresariales o asilos de noche. Puede que tales lugares tengan sus atmósferas, pero no existen en dependencia de una vecindad regular o de un sí-mismo colectivo que estuviera cabe-sí en ellas. Los define el hecho de no retener a sus traseúntes. Son los lugares de nadie, a veces muy concurridos, a veces despoblados, los desiertos de tránsito que proliferan en los centros desnucleados y en las híbridas periferias de las «sociedades» contemporáneas.

En tales «sociedades» se reconoce, sin mayor despliegue analítico, que las tendencias globalizadoras atentan de modo decisivo contra su normalidad hasta hoy: la vida en condiciones sólidas, étnicas o nacionales de *container* (junto con sus fantasmas específicos sobre origen y misión) y la licencia para confundir, sin temor alguno, territorio y sí-mismo. Pues, por un lado, tales «sociedades» aflojan sus ataduras al lugar en tanto que grandes poblaciones se acostumbran a una movilidad inaudita; por otro, se multiplica

dramáticamente el número de esos lugares de tránsito, con respecto a los cuales no es posible ninguna relación de habitabilidad para los seres humanos que los frecuentan. Con ello, las «sociedades» globalizadoras y movilizadoras se acercan, al mismo tiempo, tanto al polo «nómada», al sí-mismo sin lugar, como al polo desértico, a un lugar sin sí-mismo; con un terreno medio, que se va encogiendo progresivamente, compuesto de culturas regionales maduras y de satisfacciones arraigadas al suelo.

La crisis de forma de las modernas «sociedades de masas», de la que actualmente se discute la mayoría de las veces como pérdida de significado de la estatalidad nacional, procede, pues, de la erosión avanzada de las funciones-*container* étnicas. Lo que hasta ahora se entendía y concebía como «sociedad» no era por regla general otra cosa, efectivamente, que el contenido de un receptáculo de paredes gruesas y sólidas, fundado territorialmente, apoyado en símbolos, la mayoría de las veces monolingüe; y, con ello, un colectivo que encontraba su autocerteza en una cierta hermenéutica nacional y que se agitaba en sus propias redundancias (apenas alguna vez comprensibles del todo para los extraños).[173] Tales comunidades históricas, que se mantenían en el punto de intersección de sí-mismo y lugar, los llamados pueblos, estaban colocadas la mayoría de las veces, a causa de sus propiedades-auto-*container*, a un gran desnivel entre dentro y fuera: un hecho que en culturas prepolíticas acostumbraba a representarse como ingenuo etnocentrismo, y en el peldaño político, como diferencia sustancial entre lo político interior y exterior. Esa diferencia y ese desnivel se allanan progresivamente debido a los efectos de la globalización; el potencial de inmunidad del *container* nacional se ve comprometido, y se va considerando así, en grado creciente, por sus beneficiarios. Es verdad que apenas alguien que haya

conocido las ventajas de la libertad transnacional de residencia echa de menos en serio las clausuras militantes de la antigua estatalidad nacional, no digamos ya las autohipnosis totalitarias que fueron características, a menudo, de formas de vida tribales; muchos contemporáneos, sin embargo, ni entienden ni aceptan el sentido y el riesgo de la tendencia a un mundo de «sociedades» de mezcla y paredes delgadas. Globalización, dice Roland Robertson correctamente, es un proceso acompañado de protesta (*a basically contested process*).[174] La protesta contra la globalización *es* también la globalización misma: pertenece a la reacción ineludible e indispensable de inmunidad de los organismos locales frente a las infecciones por el formato superior de mundo.

El desafío psicopolítico de la Era Global, que podemos entender, con Martin Albrow, como el nivel de desarrollo específico de la Edad Moderna, consiste en que la debilitación de las inmunidades-*container* no puede simplemente entenderse y aceptarse como pérdida de forma y como decadencia, es decir, como contribución ambivalente o cínica a la autodestrucción. Lo que está en juego para los posmodernos son nuevos diseños exitosos de condiciones de inmunidad en las que se pueda vivir; y justamente ésas pueden ser y serán configuradas, nuevas y de diversos modos, en las «sociedades» de paredes permeables (aunque, como siempre ha sucedido, no en todos ni para cualquiera).

En este contexto, la tendencia epocal a formas de vida individualistas manifiesta su sentido inmunológico: en las «sociedades» avanzadas, hoy, quizá por primera vez en la historia de la convivencia homínida, son los individuos quienes, como portadores de competencias de inmunidad, se desligan de sus cuerpos grupales (hasta ahora primordialmente protectores) y quieren desconectar en masa

su felicidad e infelicidad del ser-enforma de la comuna política. Actualmente experimentamos la transformación, probablemente irreversible, de colectivos políticos de seguridad en grupos con diseños individualistas de inmunidad (y esta tendencia permanecería también vigente si, a causa de un presunto o real «retorno de la guerra», se llegara a un nuevo primado de lo político; la vuelta de la guerra tendría siempre un carácter terapéutico, defensivo e inmunitario; el grupo individualista remilitarizado sólo episódicamente podría recaer en sentimientos colectivistas).

Donde con mayor claridad se manifiesta esta tendencia es en la naciónpiloto del mundo occidental, en Estados Unidos, donde el concepto *pursuit of happiness* funda nominalmente el «contrato social» desde la declaración de independencia. Los efectos centrífugos de esa orientación a la felicidad del individuo se compensaron espectacularmente hasta la fecha mediante energías comunitarias y socio-civiles, de modo que la tradicional prioridad inmunológica del grupo frente a sus miembros parecía encarnarse también en el pueblo sintético de los americanos estadounidenses. Entretanto, los signos se han invertido: en ninguna nación de la Tierra, en ninguna población, en ninguna cultura se ejerce tanta autosolicitud biológica, psicotécnica y religioide, a la vez que una abstinencia creciente de compromisos políticos. El año 1996, en las elecciones presidenciales (reelección de Clinton), hubo por primera vez en Estados Unidos una participación inferior al 50 por ciento; en las elecciones al Congreso y al Senado, en noviembre de 1998, no fueron a votar, contado *grosso modo*, dos de cada tres ciudadanos con derecho a voto (y los expertos consideraron la cuota de participación del 38 por ciento como un resultado no especialmente malo).[175] Hay que atribuir a una campaña electoral extraordinariamente exasperada el hecho de que en la reelección de George W. Bush, en

noviembre del 2004, el 60 por ciento de los ciudadanos con voto se dejara movilizar a las urnas. Esto habla en favor de una situación en la que la mayoría tiene la certeza de poder desolidarizarse ampliamente de los destinos de sus comunas políticas; y sin duda bajo la impresión de la muy plausible idea de que el individuo ya no encuentra en el futuro (o sólo en casos excepcionales) su *optimum* inmunológico en el colectivo nacional; en todo caso, en los sistemas de solidaridad de la *community* propia, con mayor exactitud: en el colectivo victimológico; y donde esto sucede con mayor claridad es, desde luego, en acuerdos privados con agencias de seguros.

El axioma de la organización inmunológica individualista se propaga en las masas de población de individuos autocentrados como una nueva evidencia vital: que, en definitiva, nadie va a hacer por ellos lo que no consigan hacer ellos por sí mismos. Las nuevas técnicas de inmunidad (en su centro institucional: seguros privados y fondos de pensiones, en su periferia individual: dietética y biotécnica) se ofrecen como estrategias existenciales para «sociedades» compuestas de individuos, entre los que la larga marcha a la flexibilización, el debilitamiento de las «relaciones de objeto» y la permisividad general de relaciones infieles y reversibles entre seres humanos han conducido a la «meta», al estadio final de toda cultura, profetizado correctamente por Spengler: esa situación en la que se ha vuelto imposible decidir si los individuos son capaces o decadentes (¿capaces, desde qué punto de vista; decadentes, en relación con qué nivel?). Es el estado en el que los individuos han llegado a perder la capacidad de conformar ejemplarmente el mundo. Los particulares individualizados se comportan como si hubieran alcanzado el entendimiento de que no se logra el *optimum* inmunitario cuando se acepta el «mundo» de diversos modos, sino, más bien, cuando se definen del modo más estrecho y

limitado posible los contactos con él. Después de esto, pierde sentido la última diferencia metafísica, la distinción defendida por Nietzsche entre nobleza y vulgaridad. Con el tiempo heroico de descubrimiento y creación terminó también la coyuntura de sus grandes hombres, de aquellos individuos universales que parecían ser capaces de reunir en sí mismos su época y su colectivo. Le sigue el ciclo individualista, en el que cada uno se elige a sí mismo como un sector especial. Las consecuencias son conocidas; una de ellas es el hecho de que el fantasma antropológico de la Edad Moderna, *l'homme monde*, el microcósmico, el receptivo y expresivo de diversos modos, el ser humano total, desaparece como desaparece un rostro en la arena a orillas del mar.

31

Creer y saber: In hoc signo (scil. globi) vinces

El concepto «Global Age» de Albrow se ajusta a la necesidad de una teoría narrativa distribuida en fases dentro de series abiertas. Formula la tesis de que la era de la *globalization* —en nuestra terminología: de la globalización terrestre— ha de considerarse cerrada y ha pasado a un tiempo de prórroga indeterminadamente largo a la historia regular, un tiempo de prórroga que significa una era por derecho propio. Como se ha hecho observar, algunos autores designaban esa época pasada como el «milenio europeo»,[176] o incluso como la de la «historia universal de Europa», expresiones que, a pesar de lo intempestivas y discutibles, poseen la ventaja de poner de relieve la asimetría entre la actuación de los agentes europeos y la actuación de los no europeos.

Lo que desde el punto de vista sistémico se llama asimetría significa, en perspectiva política, dominio. La expresión «colonialismo» resume los entretanto generalmente proscritos procedimientos y resultados de la «expansión europea».[177] Si esa denominación reprueba los métodos de la época, no puede ignorar, sin embargo, su resultado, el contexto establecido de mundo. La praxis colonial se basa en la convicción de las «grandes naciones» europeas —y se sentían con derecho a ser grandes, sin excepción, durante sus épocas de ataque— de que el unilateralismo es derecho suyo de nacimiento. Pero ¿y si a

la unilateralidad le ha llegado su hora y se abre un período para otros numerosos flancos? Los nuevos planteamientos de una imagen simétrica del mundo, como se articulan en los *postcolonial studies*, parten no sólo del fin endógeno del poder central europeo, también presuponen el tránsito a una comprensión distinta de ataque y contraataque. La preocupación por la simetría produce el hecho de que la prioridad corresponda ahora a la alteridad. Así, se es libre, entretanto, de constatar que en octubre de 1492 los europeos fueron los descubiertos por los indígenas del Caribe. Para los contristados descubridores se mostró aconsejable de ahí en adelante reunir datos para el estudio de sus visitantes; esos archivos están abiertos hoy para su valoración.

La consecuencia de la era de las ofensivas europeas reza (hay que repetirlo como un mantra posmoderno): desarrollo y consolidación del sistema de mundo. Esto implica la interconexión de los *global players* a muchos niveles: los de los Estados, de las empresas económicas, de los bancos y bolsas, del ejercicio de la ciencia, del ejercicio del arte, del ejercicio del deporte, del ejercicio de la prostitución, del tráfico de drogas, del tráfico de armas, etc. Este sistema, rico en reacoplamientos, por muy lábil que parezca, conforma el nivel provisionalmente definitivo de trabajo de innumerables rutinas, por lo que tener consideración a contrincantes espacialmente distantes, objetivamente cercanos, se ha convertido en el estilo dominante del ser-en-el-mundo. Por eso, en su actual definición, el concepto civilización significa tanto como tele realismo.

«Fin de la globalización terrestre», es decir: se sabe ahora, de una vez por todas, que nadie entra ya en ningún lugar del mundo como el primero; también hay que tener en cuenta explícitamente que nadie puede manifestarse con independencia discursiva sobre ningún tema del mundo. Por

doquier están compactamente presentes las huellas de los descubridores y predecesores en la palabra. Contra la ambición de seguir intentando algo nuevo, a pesar de todo, hablan las circunstancias mismas; aunque *pro forma* se exija la innovación (más exactamente: el incesante ascenso por la torre de las improbabilidades) siempre y en todas partes. Rutinas utilizadas continuamente dan fe de la transformación en tráfico regular de lo que antes eran viajes de descubrimiento; disciplinas perfiladas se cuidan de la inclusión de ocurrencias e hipótesis en el sistema de la ciencia. Si la era de la globalización estaba determinada por exploraciones y desbrozamiento de caminos, la *global age* lo está por horarios de medios de locomoción y propagación creciente del tráfico (incluida la propagación de las habladurías). A la globalización pertenece la aventura, a la globalidad la reserva de billetes. Con mosquetones, machetes y mapas vagos subían los descubridores de la era de la globalización a los barcos que zarpaban; los conferenciantes de la era global suben a los aviones con reserva de asiento y manuscrito preparado.

Como mejor se pueden explicar tanto los momentos de continuidad, como los nuevos, de tiempo de globalización y de *global age* es mediante la analogía con la saturación de las culturas ciudadanas. Por regla general, las metrópolis contemporáneas proceden de colonizaciones, proyectos, construcciones de hace más de cien años; no obstante, algunas grandes ciudades como Kuala Lumpur, Shanghai o Berlín, gracias a coyunturas regionales, experimentan en el presente accesos de fiebre arquitectónica, cuyos resultados contribuirán a determinar las siluetas de mañana. Pero, en la mayoría de las metrópolis clásicas las fases constitutivas de la formación de la ciudad han acabado hace tiempo; lo que sigue es un estadio de cristalización, en el que sobre la base de lo ya

existente se efectúan reconstrucciones, construcciones anejas y se añaden superestructuras; los conceptos clave para esto se llaman interconexión, optimización, estetización. Donde ya sólo se puede construir muy poco nuevo hay que proceder a un aprovechamiento más intenso de lo existente. De esta fase es característica la alianza entre política de tráfico y *marketing* ciudadano-cultural: las ciudades de los exitosos quieren ser lugares de eventos, *life quality provider* y nudos de comunicación en corredores metropolitanos, por lo que la construcción de vías de alta velocidad entre capitales expresa con tanta pregnancia las ambiciones de la cultura ciudadana cristalizada como la edificación de colectores urbanos indispensables del tipo: recintos feriales, estadios deportivos, museos de arte moderno y filiales de las cadenas hoteleras internacionales.[178]

Así como entretanto hay culturas ciudadanas cristalizadas en todos los focos importantes del mundo, asimismo se va acuñando una intercultura y una internacionalidad rutinarias, encarnadas en sedes diplomáticas, mercados, organizaciones académicas y ofertantes de *tournées* musicales. De modo análogo, instituciones médicas, policiales, museos y servicios secretos aspiran a su interconexión transnacional. Visto desde las zonas de bienestar, el mundo en su totalidad produce la impresión de un espacio enteramente colonizado, o, dado que hoy la palabra colonia está mal vista en el uso normal, de una urdimbre de espacios que, más allá de substratos étnicos, se han impuesto a sí mismos una ordenación civil autodeterminada, la constitución nacional-estatal por regla general, que ya ha cedido competencias a instancias supranacionales (ONU, FMI, UE). Con el establecimiento de esa malla político-cultural ha llegado a su fin inmanentemente la era de la globalización.

Aquí defendemos la tesis de que sólo es lícito designar como «historia universal», o «historia» sin adjetivo, la época de la globalización terrestre. Su contenido es el drama de la colonización de la Tierra, como soporte de las culturas locales y de sus compresiones en un contexto de mundo interconectado y espumoso. Si se toma en serio esta determinación de «historia», de ella se sigue que exclusivamente la secuencia de acontecimientos entre 1492 y 1945 puede caracterizarse como tal, mientras que la existencia de los pueblos y culturas, antes o después, no tendría rasgos «históricos»; los datos orientativos permanecen discutibles. Naturalmente, siempre y por doquier, todos los grupos, instituciones y prácticas están sujetos a la ley del devenir; caminan a través de sus épocas al paso tranquilo de la repetición variada; experimentan los saltos y catástrofes que interrumpen series más largas. Pero esta demora y empuje no tienen nada que ver con lo que sucedió en la «historia». La única historia responde narrativamente a las cuestiones ontológicas: ¿cómo se pudo llegar a las circunstancias de la *era global*? ¿Cómo fue posible la colonización de la Tierra como soporte del contexto de las culturas? ¿Cómo fueron capaces los europeos de dibujar sus mapas y de extender sus mallas sobre el mundo habitado? ¿Qué papel jugó en esto el dinero moderno en su triple figura de capital mercantil, capital industrial y capital financiero?

«Historia» es el mito del nacimiento del sistema de mundo.[179] Que sólo podría narrarse correctamente como epopeya heroica de la globalización terrestre, como la novela de la unilateralidad exitosa que los agentes europeos dictaron a sus cronistas. Esta canción heroica va mucho más allá de la acostumbrada complicidad entre los héroes y sus cantores. En tanto es cantada, se desarrolla como la gran narración inenarrable[*] de la auto provocación de la «humanidad». Por

muchas veces que se varíe siempre se mantendrá plenamente a la altura de las circunstancias.

Esta epopeya híbrida, intentada a menudo, nunca convenientemente expuesta en todos los detalles, constituye un eminente capítulo en la historia universal de lo contingente,[180] que, a pesar de su contingencia, parece que está entrelazada por un finalismo interno. El informe de la globalización no sólo es una historia, en el sentido restringido de la palabra, porque tenga, como conviene, un principio, un desarrollo y un final; es historia también en sentido teleológico, dado que lleva en sí mismo el criterio para su conclusión.

Para su comienzo poseemos escenas cargadas de simbolismo: las tres carabelas de Colón parten el viernes 3 de agosto de 1492, a las ocho de la mañana, «del banco Saltes», [181] en Palos, poniendo rumbo a las islas Canarias; esto no sucede sin las consecuencias de las que aquí hablamos; se divisa tierra tras sesenta y nueve días; el septuagésimo, de nuevo un viernes, se pisa el Nuevo Mundo.[182] En el otoño del mismo año Martin Behaim presenta su «manzana de la Tierra» a los regidores de Nuremberg: lleva la verdad terrestre a la ciudad comercial franconiana. Para el final, también hay imágenes claras que hablan en favor de su existencia: durante la semana de la asamblea del partido del Reich en Nuremberg, en 1937, Hitler hace que lleven a su hotel, Deutscher Hof, el globo de Behaim, por una parte, para ser testigo ocasional de la restauración, pagada por él, del globo, que estaba muy ennegrecido, y, por otra, para motivarse con sus planes imperiales ante la vista del venerable objeto. Con el acuerdo sobre la paridad con el oro del dólar y de la libra esterlina en la Conferencia de Bretton Woods, de julio de 1944, se establece el primer sistema monetario mundial de la

global age; el año 1969, astronautas estadounidenses regresan de su viaje a la Luna con fotografías de la Tierra naciente. En medio quedan millones de escenas, que siempre encarecen la misma advertencia: a quien no toma en serio el globo le castiga la vida.

La hipótesis de que la Tierra sea representable adecuadamente en forma de esfera y, por ello, mediante un globo terráqueo con imágenes sobre él de superficies de continentes y mares, no ocupaba en la Edad Media, que se iba perdiendo a lo lejos, más que a un puñado de teólogos, cartógrafos y comerciantes estimulados por apetitos de lejanía. Para la amplia mayoría de los europeos, desde el siglo XVI hasta la declaración de independencia americana, significaba una especulación gratuita, sin repercusión digna de mención sobre la vida propia; y más, después de que los viajes de Colón, Vasco da Gama y Magallanes hubieran proporcionado un claro voto empírico en favor del supuesto precedente. Los mapas se fueron haciendo cada vez más exactos, ciertamente; atlas, globos, planisferios aparecían en las bibliotecas de los príncipes; los nuevos medios de conocimiento de la Tierra hacían su entrada en los gabinetes de la burguesía; no obstante, el contenido de realidad de la imagen del globo continuó siendo para la gran mayoría de los habitantes de Europa una magnitud incierta y más bien desdeñable.

En algunos actores, sin embargo, la hipótesis se convirtió pronto ya en una creencia, con la fuerza suficiente como para apostar su propia vida por ella. En la persona de Colón, Magallanes y Elcano la fe se pone a la búsqueda del intelecto. Para ser profesada, esa fe necesitaba barcos capaces de moverse en alta mar y tripulaciones que por dinero y buenas palabras aceptaran la locura de los capitanes. Gracias a una feliz casualidad se ha conservado la lista de la soldada de las tripulaciones de 1492; según ella, el piloto Sancho Ruiz de

Gama habría de cobrar veinte ducados por su participación en el periplo, el marinero Juan de Moguer cuatro mil maravedís, etc.[183] La profesión de fe implícita de los primeros circunnavegadores del mundo sólo es reconstruible, sin embargo, a partir de las acciones de esos hombres y de sus legados. Pudo rezar como sigue:

> *Credo in unam terram rotundam, vitae matrem, fontem divitiarum, populorum domum, et in marem universalem, fecundam navigabilemque, palatium ventorem, amicam gubernatoris vectorisque, et in aerem liberam, ubique respirabilem, velivolantium motricem velorum, libertatum omnium aulam.*[184]

Como es sabido, a Colón le impulsó la esperanza de encontrar en el occidente tanto oro como fuera necesario para la financiación de una Cruzada para la liberación del Santo Sepulcro del dominio musulmán; también en este sentido el camino hacia el Oeste habría de abrir el del Este: este Cristóforo no fue el último que pondría la Edad Moderna al servicio de la Edad Media.[185] Y no obstante: tras Magallanes y Elcano, tras Francis Drake y Henry Hudson, decenio a decenio, la adhesión al credo de la globalización de la Tierra fue desarrollándose cada vez con más fuerza, hasta convertirse en una doctrina que rivalizaba en catolicidad con la de cualquier ortodoxia confesional. Igual que la fe cristiana, también el credo del globo en el que vivimos, nos movemos y somos quería, no sólo ser recitado, sino demostrar su eficacia en la práctica de la vida. La declaración de que la Tierra tiene forma redonda dejó de ser una hipótesis esotérica, comenzó a fundirse con las convicciones rectoras de la vida de los seres humanos modernos. La fe implica la función ontológica de «tomar en serio una idea»; significa el cambio radical de la representación al ser.

Por eso, el informe del descubrimiento e interconexión de la Tierra cuenta una *story* que desde el comienzo fue una historia de fe. Trata de la fe de los descubridores, que no

dudaban en encontrar algo, de la de los conquistadores, que miraban al horizonte hasta que aparecía la presa, y de la de los marinos, que se aferraban con toda seriedad a la tesis de que podía darse la vuelta a la Tierra y regresar a casa. Sucedió lo imposible: encontraron lo nuevo, la presa apareció en el horizonte y los barcos volvieron; eso, si no se estrellaban contra los arrecifes y quedaban en el fondo del mar. Por qué salieron bien ese encuentro, esa aparición, esa vuelta es algo que los actores de los sucesos sólo podían explicarlo porque habían sido llamados por Dios para ser descubridores, conquistadores y gentes que volvían a casa.

Retrospectivamente, los éxitos de los globonautas europeos aparecen a otra luz. Hoy entendemos que la convicción de la forma esférica de la Tierra no había sido un tomar-por-verdad-ilusiones. La fe de los *marineros* fue recompensada por la buena acogida de lo real; ella dio peso ontológico a las hipótesis, mapas, imágenes, historias, experiencias y sensaciones relacionadas con la esfera terráquea, hasta un punto en que el objeto mismo atrajo a su lado a los creyentes. Desde entonces, el creciente convencimiento del ser-redonda, ser-completa, ser-navegable de la Tierra determina el sabor de lo real. Así como hay maníacos persecutorios que realmente son perseguidos, hay marinos que se imaginan una Tierra redonda cubierta de agua y la circunnavegan efectivamente.

En este punto de nuestras consideraciones se levanta el telón para la salida a escena de una cuestión ampulosa: la fe de los geómanos durante el cambio del siglo XV al XVI era una fe en la *verdad*; en una verdad, primero encubierta, luego descubierta, antes lejana, después próxima. Dado que el descubrimiento, aproximación y colonización de la esfera de la Tierra, junto con sus tesoros, exigió siglos, hubo una historia universal como acción, anotación y posdata de la gran aventura; dado que el descubrimiento y aproximación de la

Tierra fueron tareas relativamente finitas, la historia que informa de ello hubo de tener, *cum grano salis*, comienzo, desarrollo y final. Más aún, el finalismo, la persecución de un fin, que caracterizó su curso, es tan sugestiva que uno, como lector ilustrado, preferiría partir más de una ilusión debida a la óptica retrospectiva que de un acontecimiento real. ¿No nos las habemos con una de las acostumbradas suplantaciones teleológicas, que nos sugieren al oído que de resultados casuales posteriores habría que concluir propósitos iniciales?

En la historia de la que aquí se trata las circunstancias son otras: efectivamente, la idea de una Tierra redonda anidó durante medio milenio en las conciencias de los seres humanos occidentales, y en sus medios, como una profecía autocumplible. Involucró a una minoría de ellos, muy pequeña pero activa, en una empresa sin par: una amalgama pragmática de campaña de conquista, historia apostólica y proceso explorador. Pero la idea de la forma esférica de la Tierra no se quedó en una figura simbólica. El monogeísmo fue más que un postulado de la bella física. Los soportes de ella fueron, con una idea no probada aún, marinos tenaces, cartógrafos pacientes, monarcas adictos al metal y especieros magnánimos, acumularon prueba a prueba hasta que los últimos denegadores, ignorantes e indiferentes hubieron de someterse a las evidencias adelantadas. El relato de la Edad Moderna se lee como un largo comentario a la frase: *In hoc signo vinces*; ahora se piensa en el *signum globi*, y no en el *signum crucis*. El signo de la esfera sobrepujó al signo de la cruz: esta frase resume la «historia». Mientras la cruz y la esfera iban a la par podía parecer abierta la salida de la «historia». Con la terminación de la maniobra de adelantamiento, tras la cual la cruz quedó relegada al segundo lugar, se cerró el campo en el que podía adelantar el fenómeno «historia» como memoria de los éxitos de la fe en la

esfera.

La misión del globo sólo ha acabado para los seres humanos de hoy a causa de su éxito clamoroso. Desde que a ningún contemporáneo siquiera semi-racional se le ocurre ya poner en duda la creencia en el globo terráqueo, el nuevo signo se ha desvanecido tanto como el viejo; perece por su propia redundancia. Posibles escépticos con respecto al monogeísmo tendrían que aguantar ser tildados de revisionistas. La fe de los marinos se ha transformado en saber; el saber se ha trivializado y especializado; los creyentes en la Tierra del siglo XVI se han convertido en científicos posmodernos; once mil de ellos se reunieron en abril del 2003 en Niza en el marco de una conferencia de trabajo euro-americana.[186] A su vuelta, en el avión, la mayoría de ellos puede que dedicara desde el aire una corta mirada, aunque nada más fuera, al extraño objeto de sus anhelos teóricos.

A causa de la nueva coyuntura científica, todas las representaciones precolombinas y precopernicanas de la forma y situación de la Tierra en el universo han tenido que aceptar que se las relegue a «imágenes de mundo» sobrepasadas. Con su interpretación de la Edad Moderna como «época de la imagen del mundo» (cfr. *supra*, págs. 46 y 120-ss.), Heidegger no acertó del todo en el punto decisivo. Sólo hubiera tenido razón *toto genere* si los europeos nunca hubieran poseído la audacia de dar la vuelta a la Tierra con sus barcos. Pero, dado que la Tierra fue circunnavegada, dado que desde entonces, y por ello, hay nuevo saber válido del mundo —aunque desde casa sólo se vean los mapas de color pálido al respecto y sólo se perciba su eco en el alboroto de los imperialistas—, los enunciados sobre el mundo de todos los no circunnavegadores del mundo, de todos los rapsodas apegados al suelo y de todos los chamanes en sus paisajes visibles e invisibles pueden y

deben ser declarados como «imágenes de mundo». No son más, efectivamente, que fantasías de mundo pasadas, figuras sin correcto saber y saber-qué-emprender, poesías regionales del tiempo de la navegación generalizada. Aunque el saber del mundo de los modernos va unido en medida desconocida a imágenes, en última instancia —y de esto no se dio cuenta Heidegger— no representa ninguna, sino el fragor de los océanos en los cuerpos de los marinos. Quien acerca el oído a un globo terráqueo tendría que escuchar el crujir de las olas.

Si Schopenhauer, en la introducción a *El mundo como voluntad y representación*, escribió sobre el ser humano sensato después del giro filosófico trascendental:

> Le resulta… claro y cierto que no conoce sol ni Tierra alguno, sino sólo un ojo que ve un sol y una mano que siente una Tierra, de modo que el mundo que le rodea únicamente está ahí como una representación…[187]

desde el punto de vista de los marinos y de todos los demás activos durante la globalización habría que añadir que de ahí en adelante no hay una Tierra sólo para la mano que toca. Después de Magallanes y Mercator resulta cierto y claro: sólo conocemos los barcos que han circunnavegado la Tierra, y sólo los mapas y globos en los que se representa la verdad de los grandes viajes. Y mientras tanto, ya estamos acostumbrados también a los teléfonos y monitores, que nos proporcionan representaciones sobre las voces e imágenes de la otra parte del mundo.

El éxito de la misión en la esfera terrestre fue tan arrollador que hoy sus herederos ya no lo sienten como tal. Tras la extraordinaria propagación de su fe desde el lago de Genezaret hasta el puente Milvio, los cristianos de la era pos-constantiniana se habían sentido obligados a invocar al Espíritu Santo, que había dispuesto la victoria de la Iglesia sobre el Imperio. Los seres humanos de la era tras-moderna se contentan con la idea de que la Tierra siempre ha sido

redonda y que más tarde o más temprano había de llegar a saberse. Y un Espíritu Santo tampoco puede hacer nada en el caso de una trivialidad que reposa tranquila en sí misma. Quizá fuera innecesaria una ayuda así si pudiéramos imaginarnos con suficiente intensidad cómo se convirtió el mundo, finalmente, en la esfera terrestre. Tal relato demostraría, *en passant*: cada una de las escenas podría haber sucedido de otro modo, mientras que todos los episodios en conjunto, aun discrecionalmente alterados y arbitrariamente puestos en fila, no podían hacer otra cosa que llegar a una figura de globalidad realizada. Cuando el tiempo hubo llegado se reveló el HECHO en la vida de los marinos y en los diarios de a bordo de los pilotos.

Últimamente, algunos «adversarios de la globalización» no disimulan su convicción de que hubiera sido mejor que los seres humanos no hubieran alcanzado nunca el estadio global, o que, tras haber llegado a las conclusiones que llegaron, se hubieran quedado en sus pueblos y pequeñas ciudades, evitando la alta mar. Pero ¿qué es eso, sino una forma tardía de escepticismo con respecto al mensaje de que la Tierra conforma una unidad transitable, acompañada de la duda de que los seres humanos puedan emprender algo razonable con la verdad sobre la esfera bajo sus pies? Los incrédulos hubieran preferido, obviamente, seguir siendo tolemaicos. Conceden la primacía al modo de ser provinciano y vegetal de los seres humanos, y ¿quién puede contradecirlos con razones suficientes? Immanuel Wallerstein, con la mirada puesta en la disposición de los seres humanos en Europa a sufrir (y dejar que se sufra) por el devenir de lo nuevo, manifiesta:

> Honra a Europa que esto sucediera, pues sin el empuje del siglo XVI no habría surgido el mundo moderno, y, a pesar de todas sus atrocidades, es mejor, sí, que surgiera.[188]

Si también la filosofía fuera capaz de hacer profesiones de

fe, ésta sería una. Si todo existente es bueno en el fondo, su ser-bueno ha de extenderse a lo deviniente. ¿Por qué la Tierra habría de ser una excepción a ello?

La consecuencia lógica de estas consideraciones consiste, como se ha insinuado, en la exigencia de limitar en adelante el concepto «historia», en el sentido de historia universal, a una secuencia relativamente corta de acontecimientos: aquellos que sucedieron entre 1492 —la fecha del primer viaje de Colón— y 1945, o bien 1974, el año en que las últimas colonias portuguesas se separaron de la madre patria como consecuencia de la «revolución de los claveles». Esta reducción posee dos virtudes atractivas. Por una parte, con su ayuda pueden reprimirse los descarríos del evolucionismo, que pretendieron imponer en todos los pueblos y culturas la senda capitalista de desarrollo al modelo europeo, conforme al dogma: «Como en Occidente, así en la Tierra»; por otra, gracias a esa limitación pueden conservarse en formato minimalista los contenidos significativos de teoremas que hubo hasta ahora sobre el «fin de la historia». «Fin» se refiere aquí al estado en el que la imagen geográfica del globo terráqueo dice la verdad sobre su situación para la inmensa mayoría de los habitantes de la Tierra. El «fin de la historia» puede expresarse mediante una cuasi-tautología: la historia del «mundo» ha llegado a su fin cuando la historia del desarrollo de la imagen de mundo como Tierra se ha cerrado más o menos y se dio a conocer en general. Quién haya dibujado esa imagen el primero, ya no es especialmente importante después de que se ha impuesto; lo decisivo es que la mayor parte la hayan aceptado como representación válida de su situación en el contexto terrestre.

32

Posthistoire

Con el tránsito a la *global age*, señalado por la constatación de la multiplicidad irreducible —aunque civilizatoriamente necesitada de domesticación— de culturas en el marco del sistema de mundo cristalizado, ha comenzado el tiempo de epílogo a la Edad Moderna regular. Desde 1945 está claro que se ha extinguido el poder creador de historia de los sujetos europeos de la expansión. El Viejo Mundo ha gastado su capacidad de iniciativa en la colonización del planeta y ha apagado sus energías excedentes en dos grandes guerras, de las que la segunda significó la consecuencia inevitable de la bastante evitable primera. Desde entonces, los agentes de la coyuntura resultante tienen que escribir guiones extra-europeamente sopesados para sus interacciones; guiones que quizá presupongan aún en el trasfondo que la conformación del sistema de mundo ha tenido lugar en la forma conocida, pero que, por lo demás, tienen que preocuparse de asuntos más importantes.[189] Para la proyección del futuro del mundo, visto en su conjunto, la mirada al pasado de Europa no tiene importancia alguna. Por el contrario, el presente europeo se ha hecho modélico de otro modo, ya que le es inherente un concepto casi maduro de política postimperial: un concepto que comienza a seducir también a americanos cansados de América.[190] Como ejemplo de una potencia mundial apacible, podría recomendarse pronto su imitación en otras

regiones, sobre todo en Asia y Suramérica. Por lo que respecta a la utilidad de la historia para la vida, después de 1945 consiste, sobre todo, en recopilar expedientes para eventuales comprobaciones de daños. La historia[*] moralizada cita direcciones para el retorno de las víctimas al lugar del crimen, donde esperan encontrar a los autores, que habrían retornado igualmente, sin pensar que los autores sólo en los cuentos vuelven al escenario del crimen. Tal historia constituye un negociado administrativo de ilusión de mundo, que permite ojeadas en las actas del fastidio de los seres humanos por los seres humanos.

Por lo demás, la «historia» es exactamente lo que el dicho popular llama nieve de ayer. La descolonización después de 1945 y las tablas militares de la Guerra Fría proporcionan una idea de lo pronto que se disuelve. En 1947 India y Pakistán se desligan de la alianza del Imperio británico; después de 1953 los franceses se retiran de Indochina; la mayoría de los Estados africanos consiguen su independencia en el transcurso de los años cincuenta y sesenta; en 1974, como se ha dicho, se evaporan los restos del Imperio mundial portugués; en 1990, con el colapso de la Unión Soviética, desaparece del escenario la potencia misionaria de la vieja Europa, su desmoronamiento despacha los últimos Estados tributarios de la Tierra al capitalismo o al caos. Con respecto al nacionalcomunismo de los chinos, hay que hacer notar que no conlleva en sí mismo un proyecto de mundo, aunque siga siendo importante porque pone a prueba, a gran escala, la separación de capitalismo y democracia; un estado de cosas que hace soñar a políticos-*law-and-order* en todo el mundo. Por eso podría convertirse en paradigma de una línea fundamental del siglo XXI, que hoy ya se perfila: el giro del sistema de mundo al capitalismo autoritario.

Sería ingenuo pensar que la visión de las cosas aquí propuesta pudiera abrirse paso, sin más, entre los historiadores y en la opinión pública. La resistencia del *métier* se encargará de que la ilusión de vivir aún «en la historia» siga mucho tiempo virulenta. Puede rehuirse sin esfuerzo la comprensión del carácter poshistórico del sistema de mundo en la *global age* si, como resulta acostumbrado en el gremio, se sigue designando como «historia» toda secuencia de acontecimientos tanto en el macro como en el micro-ámbito. Gracias a esa determinación terminológica puede «tomarse históricamente» cualquier objeto (en la gran noche de la «historia» no importa una vaca gris más o menos). Así, nada de lo que marca una diferencia entre Cielo y Tierra consigue escapar a los historiadores incansables. Suceda lo que suceda en donde sea, lo redactan debidamente como material histórico, convencidos como están del sentido y provecho de su hacer para el bien de la generalidad.

Escriben la historia de la menstruación en la Edad Media; escriben la historia de los proyectiles desde los venablos de la época glacial hasta los cohetes intercontinentales; escriben la historia del arte de los aerosoles y del *gangsta-rap*; la historia de las diez mayores fortunas privadas sobre la Tierra; la historia de las copias piratas desde la apertura de China; escriben también la historia de la psicoterapia orientada al cuerpo en Westphalia. Escriben la historia de los materiales plásticos; la historia de las aportaciones de intelectuales afro-caribeños al discurso crítico del eurocentrismo; escriben la historia de la adiposis de los animales caseros en Estados Unidos antes del 11 de septiembre; la historia de los premios Nobel y la historia de los sucedáneos del azúcar. Se paran tan poco ante la historia de los deportes de capacitados de otro modo como ante la historia de los muebles de asiento en África y la historia de las inflaciones. Tampoco puede faltar

en las estanterías del historiador la historia de las máquinas de deseos. Los miembros del gremio se comportan como si hubieran sido tratados con la frase inductora de trance, según la cual sólo hay una ciencia, la ciencia de la historia. Poseedores de un *senior point of view*, escriben la historia de la historiografía, haciendo profesión de fe en la convicción de que la historia no ha llegado a su final (a pesar de las tesis correspondientes, salidas de la pluma de filósofos entrometidos).

Pero sería, al menos, precipitado deducir de la presencia masiva de historiadores la continuación de la «historia». Uno de los mayores indicios de la modalidad poshistórica de los torrentes actuales de acontecimientos se encuentra, precisamente, en el tráfago de un gremio de historiadores, disperso por todos los países, cuya política de búsqueda de temas abre constantemente nuevos campos. Su existencia testimonia la cristalización de todas las modalidades de pasado en plasma para una *history of everything*. Que algo haya sucedido hace unas semanas o hace cien mil años importa poco a los trabajadores generales del pasado.

Efectivamente, junto a la historia neutralizada, que, como un Midas académico, transforma en monografías todo lo que toca, en las naciones e instituciones sigue su marcha, más viva que nunca, el discurso, moralmente orientado, sobre el pasado y el futuro. Este tipo de conciencia histórica conforma una función mitodinámica, eficiente en los grupos y organizaciones históricos, que sirve como instrumento psicológico en la lucha de los colectivos por la supervivencia. Gracias a una Ilustración mediológica se entiende hoy progresivamente hasta qué punto los colectivos de éxito sobre el escenario mundial, se llamen naciones, pueblos, culturas o empresas, se dirigen por comunicaciones autoplásticas (entre ellas, las historias autoedificantes se afirman en un lugar

sobresaliente). No hay que demostrar ya, expresamente, que la pervivencia de la mitodinámica en grupos a largo plazo no afirma lo más mínimo sobre la continuación de la «historia» como tal.

Es comprensible desde este trasfondo que el historicismo europeo, que combatió Nietzsche desde un anacrónico ánimo heroico, no fue otra cosa que el crepúsculo de la era terrestre de la globalización. Hoy sabemos que ese arrebol vespertino se extendió durante más de cien años y trajo consigo la destrucción de la vieja Europa en sus últimas escaramuzas por el «poder mundial». Durante ese tiempo fueron historiadores, en el preciso sentido de la palabra, los autores que en sus escritos describieron el complejo histórico como tal o aspectos locales del mismo: el drama de cinco siglos de la conformación del sistema de mundo, inclusive la «época de los extremos», semejante a una final. Ahí se incluyen los dos grandes intentos de irrupción unilateral en la civilización poshistórica: Estados Unidos y la Unión Soviética.[191] Sobre este trasfondo no habría de extrañar que en la mayoría de los historiadores clásicos se notara una fuerte limitación nacional-perspectivista. Por regla general, los grandes relatos sobre las naciones modernas y su papel en el mundo no se expusieron meramente como historias autosugestivas de formación y libertad de los sujetos colectivos; a menudo, apoyaron directamente las pretensiones imperiales de las naciones de los narradores. Sólo los historiadores del arte, de la filosofía y de la economía tenían abiertos accesos más libres a perspectivas extra y supra-nacionales; en su caso, el espíritu del pacifismo académico se podía liberar de las riendas de la mentira noble al servicio del propio colectivo de poder.

Dirigiéndose a los críticos del eurocentrismo, sobre ese trasfondo habría que hacer alusión a un hecho importante: en

ningún momento ha habido un plan común para la toma europea del mundo, de modo que, *in actu*, jamás hubo necesidad de un relato centralizado inspirante del obrar de un colectivo conquistador. Aparte del globo terráqueo y de los atlas, las potencias coloniales no poseían instancia superior de coordinación alguna; excluidos ciertos impotentes gestos universales de la Santa Sede. Por falta de coordinación sólo existía una serie abierta de proyecciones nacionales en lo total: una historia universal de España, una historia universal de Inglaterra, una historia universal de Francia, una historia universal de Portugal, quizá también una historia universal de Holanda. Por lo que se refiere a la historia universal de los alemanes, la cortesía del historiador es mejor que guarde silencio por esta vez. La dispersión de las expansiones políticas se repitió al nivel de las potencias misioneras cristianas. Muy lejos de seguir un plan maestro eclesiológico, los jesuitas, los franciscanos, los dominicos, los hermanos moravos y numerosos otros agentes de la fe trabajaban en sus imperios universales neo-apostólicos, cada uno en el suyo.[192] Todas estas historias de la difusión de la salvación sobre la Tierra habitada, todavía fueron escritas, en principio, en el pleno fervor de las acciones y de sus reflejos en las conmemoraciones nacionales y eclesiales. ¿Hay que insistir en que, entretanto, a todas ellas les ha llegado la hora del depósito en un archivo mayor? Dado que nunca existió el actor Europa, sino siempre, únicamente, los imperialismos nacionales en competencia de los países colonizadores y las redes de las Órdenes misioneras rivalizantes, la extendida crítica al eurocentrismo aboca ampliamente al vacío. El agente objeto de esa crítica es una ficción poscolonial. Europa sólo existe, *post festum*, como sujeto de autocrítica y como objeto de crítica extraña. La UE sólo fue posible cuando todas las naciones miembros hubieron entrado en su situación

postimperial.

33

El palacio de cristal

Entre los escritores del siglo XIX que desde la periferia «retardada» europeo-oriental consideraron con reserva crítica el gran impulso de los juegos de colonización agresiva del mundo, Fiódor Dostoievski se mostró como el diagnosticador más clarividente. En su narración, *Memorias del subsuelo*, aparecida en el año 1864 —que no sólo representa el acta de fundación de la moderna psicología del resentimiento, sino también, en caso de que sea legítima la retrodatación, la primera manifestación de enemistad a la globalización—, se encuentra un giro que resume con fuerza metafórica insuperable el devenir del mundo en el final incipiente de la era de la globalización: me refiero a la caracterización de la civilización occidental como «palacio de cristal». Dostoievski había visitado durante su estancia en Londres, en 1862, el palacio de la Exposición Universal en South-Kensington (que había de superar en medidas al *Crystal-Palace* de 1851), captando de inmediato, intuitivamente, las enormes dimensiones simbólicas y programáticas de esa híbrida construcción arquitectónica. Dado que el edificio de la Exposición Universal no poseía un nombre propio, no resulta difícil suponer que Dostoievski le transfiriera el nombre de *Crystal-Palace*.[193]

El gigantesco original, levantado con piezas prefabricadas en el otoño de 1850 en el Hyde Park londinense, según los

planos del experto en horticultura Joseph Paxton, e inaugurado el 1 de mayo de 1851 en presencia de la joven reina Victoria (para erigirlo de nuevo en proporciones mucho mayores en 1854 en el suburbio londinense de Sydenham), pasaba hasta su destrucción en 1936 debido a un gran incendio por ser una de las maravillas tecnológicas del mundo: un triunfo del montaje en serie, de gran alarde y complejidad organizativos.[194] Con él comenzó su marcha triunfal a través de la Modernidad una nueva estética de la inmersión. Lo que hoy se llama capitalismo psicodélico ya era un hecho cumplido en ese edificio inmaterializado, por decirlo así, y artificialmente climatizado. En él se reunieron, durante la primera Exposición Universal, 17 000 expositores aproximadamente, de ellos 7.200 sólo de Gran Bretaña y sus treinta y siete colonias. Con su erección, el principio interior sobrepasó un umbral crítico: desde entonces no significó ya una vivienda burguesa o aristocrática, ni su proyección en la esfera de las arcadas comerciales ciudadanas; más bien puso las bases para una transferencia del mundo externo como un todo a una inmanencia mágica, transfigurada por el lujo y el cosmopolitismo. Tras ser transformado en un gran invernadero y centro imperial de cultura reveló la tendencia del tiempo a convertir naturaleza y cultura juntas en asuntos-*indoors*. Y aunque, en principio, el *Crystal-Palace* no estaba pensado para audiciones musicales, se convirtió en escenario de conciertos singulares y, con clásicos programas de música ante un público gigantesco, anticipó la era de los conciertos-pop en estadios.[195]

Poco después, Dostoievski asoció las impresiones escépticas de su visita a Londres con las intensas aversiones que sintió durante el curso de la lectura de la novela *¿Qué hacer?*, 1863, de Chernyshevsky, desarrollando a partir de esa conexión de ideas la visión crítico-civilizatoria más poderosa del siglo XIX.

En ese libro, famoso en su tiempo, de tendencia resueltamente pro-occidental, se anunciaba, con secuelas que llegan hasta Lenin, aquel Nuevo Ser Humano, que, tras una solución técnica efectiva de las cuestiones sociales, vivirá en un palacio comunitario de vidrio y metal entre sus iguales: el arquetipo de las comunas en el Este y el Oeste. El palacio de cultura de Chernyshevsky estaba diseñado como receptáculo de lujo climatizado, en el que habría de reinar una eterna primavera de consenso. En él luciría día y noche el sol de los buenos propósitos, se entendería de suyo la coexistencia pacífica de todos con todos. Una sentimentalidad sin límites impregnaría el clima interior, y una moral casera humanitaria, hiperextendida, habría de conducir a la participación espontánea de todos en los destinos de todos. Para Dostoievski, la imagen de la mudanza de la «sociedad» entera al palacio de la civilización simboliza la voluntad de la fracción occidental de la humanidad por concluir en relajación poshistórica la iniciativa, puesta en marcha por ella, en pro de la felicidad universal y del entendimiento de los pueblos. Después de que el poeta, por su deportación a Siberia, hubiera conocido la existencia en una «casa de muertos», se le abre ahora la perspectiva a una casa cerrada de la vida: la biopolítica se instituye como construcción-cercado.

A partir de aquí el motivo «fin de la historia» comienza su marcha triunfal. Ya los visionarios del siglo XIX, como en el XX los comunistas, se habían dado cuenta de que, después de la historia combativa, la vida social sólo podía desarrollarse en un *interieur* ampliado, en un espacio ordenado domésticamente y climatizado artificialmente. Se entienda lo que se entienda por historia real, tendría que seguir siendo como sus puntas de lanza: la navegación y la guerra expansiva, un prototipo de empresa al aire libre. Pero si las guerras históricas han de desembocar en la paz eterna, habría que

integrar toda la vida social en un receptáculo protector. Bajo tales condiciones ya no podrían suceder acontecimientos históricos, en todo caso accidentes domésticos. Por consiguiente, tampoco habría ya política ni votantes, únicamente competiciones de humor entre los partidos y fluctuaciones entre sus consumidores. ¿Quién podría negar que hoy, en sus propiedades esenciales, el mundo occidental —sobre todo la Unión Europea tras su relativa consumación en mayo y la firma de su constitución en octubre del 2004— encarna exactamente un gran interior así?

Ese invernadero gigante de la relajación está dedicado a un culto a Baal festivo y enfebrecido, para el que el siglo XX propuso la expresión consumismo. El Baal capitalista, que Dostoievski creyó reconocer ante el espectáculo chocante del palacio de la Exposición Universal y de las masas divertidas de Londres, no adopta menos forma en el receptáculo mismo que en el barullo hedonístico que reina en su interior. Aquí se formula una nueva doctrina de las postrimerías como dogmática del consumo. A la erección del palacio de cristal sólo puede seguir la «cristalización» de las circunstancias en su totalidad: por medio de esa expresión fatal Arnold Gehlen conecta directamente con Dostoievski. «Cristalización» designa el proyecto de generalizar normativamente el aburrimiento e impedir la nueva irrupción de la «historia» en el mundo poshistórico. La meta de todo poder estatal será, de aquí en adelante, promover y proteger la solidificación benigna. De modo natural, el aburrimiento garantizado por la Constitución se adornará con forma de proyecto: su melodía social de conocimiento es el estado de ánimo irruptor, su tonalidad fundamental el optimismo. En el mundo poshistórico, efectivamente, todos los signos tienen que estar orientados al futuro, porque en él está la única promesa que puede hacerse categóricamente a una asociación de

consumidores: que el confort no va a cesar de fluir y crecer. Por consiguiente, el concepto de «derechos humanos» es inseparable de la gran marcha hacia el confort, en tanto que las libertades a las que ellos se refieren, preparan la autorealización de los consumidores. Consecuentemente, sólo están en todas las bocas allí donde ha de construirse la infraestructura institucional, jurídica y psicodinámica del consumismo.

Era convicción firme de Dostoievski, sin embargo, que la paz perpetua en el palacio de cristal habría de llevar al desenmascaramiento psíquico de los habitantes. La relajación, dice el psicólogo cristiano, tiene como consecuencia necesaria la liberación de lo malo en el ser humano. Lo que era pecado original, en el clima de comodidad universal sale a la luz como libertad trivial para el mal. Más aún, el mal, despojado de sus subterfugios históricos y revestimientos utilitarios, sólo en el aburrimiento (*skuka*) poshistórico puede cristalizar en su forma quintaesencial: depurado de toda excusa, ahora, quizá de modo sorprendente para el ingenuo, se hace patente que el mal posee la cualidad del puro antojo. Se manifiesta como tesis sin fundamento, como gusto caprichoso en el sufrir y dejar sufrir, como destrucción errática sin motivo específico. El mal moderno es la negatividad en paro: un producto inconfundible de la situación poshistórica. Su edición popular es el sadomasoquismo en el hogar de clase media, donde gentes anodinas se atan a las patas de la cama mutuamente para experimentar algo nuevo; su versión de lujo, el esnobismo estético, que se reconoce partidario de la prioridad de la preferencia casual. En los mercados juveniles, donde se vende el *prêt-à-révolter*, aparece como *cool* el mal integrado. Valor y no-valor: ambos se guían por el resultado de la tirada de dados. Sin motivo especial, en el aburrimiento una cosa se valora y la otra se rechaza. Objetivamente resulta

insignificante si, con Kant, a este mal se le da el nombre de radical. No se gana nada con calificarlo de «radical», puesto que su dado no puede caer hasta mayor profundidad que el capricho; con ello no se produce más que estruendo teatral ontológico; para explicar, al fin y al cabo, que no se sabe de dónde proviene el mal en última instancia.

¿Es necesario decir todavía que la gran fenomenología de Heidegger del aburrimiento de 1929-1930 sólo puede entenderse como un intento de liberación del palacio de cristal establecido en toda Europa (aunque muy deteriorado por los daños de guerra), cuyo clima interior moral y cognitivo —la ausencia ineludible de toda convicción válida y la gratuidad de toda decisión personal— se capta aquí mejor que en ninguna parte? Con su descripción de la existencia inauténtica en *Ser y tiempo*, 1927, sobre todo en los problemáticos parágrafos sobre el *se* impersonal *[man*] (que seguramente fueron estimulados por las invectivas de Kierkegaard contra «el público» en *Un anuncio literario*), Heidegger había preparado su análisis de la situación fundamental de la existencia aburrida. Aquí tomó forma la rebelión fenomenológica contra las exigencias de la estancia en el receptáculo técnico. Lo que más tarde se llama el armazón *[Ge-stell*] se clarifica detalladamente por primera vez en este lugar, sobre todo en referencia a la existencia inauténtica, privada de sí misma. Donde cada uno es el otro y ninguno él mismo, el ser humano está despojado de sus éxtasis, de su soledad, de su propia decisión, de su relación directa con el exterior absoluto, la muerte. La cultura de masas, el humanismo, el biologismo son las máscaras festivas que ocultan, según el filósofo, el profundo aburrimiento del existente sin retos. Según esto, la tarea de la filosofía sería romper el techo de cristal sobre la propia cabeza para volver a acercar a los individuos inmediatamente a lo

inconmensurable.

Quien recuerde el fenómeno *punk*, que pululó como un duende en las culturas de la juventud en los años setenta y ochenta del siglo XX, puede evocar un segundo ejemplo de conexión entre fluido-aburrimiento omnipresente y agresión generalizada. En cierto modo Heidegger fue el filósofo*punk* de los años veinte, un joven intelectual colérico que sacudía los barrotes de la reja de la filosofía académica, y no sólo ellos, sino las rejas del confort ciudadano y de los sistemas socio-estatales de enajenación existencial. Para apreciar en lo justo sus motivos filosóficos —es decir, el núcleo lógico-temporal de su reflexión—, hay que reconocer en ellos el intento de redramatizar intencionadamente el mundo poshistórico del aburrimiento; aunque fuera al precio de que la catástrofe se constituyera en maestra de la vida. En este sentido, por lo que se refiere a la «revolución nacional», a la que se adhirió durante un corto espacio de tiempo, Heidegger podría haber dicho que desde aquel *hic et nunc* había partido una época de rehistorización, y que él no sólo había participado en ese inicio, sino que había pensado esa época de antemano y deducido heroicamente su sentido. Como dramaturgo del ser que ha de acontecer de nuevo, Heidegger, como para dar una última oportunidad a la historia, articula el postulado de evadir el aplanamiento poshistórico desde el centro de consciencia Alemania; bien entendido que, según esa lógica, la «historia» no se hace, sino que se padece medialmente. Los alemanes, como único pueblo capaz de soportar lo abierto e inconmensurable, debían ponerse otra vez en marcha a lo grande, e invocar al mundo como testigo de su pasión. Según el filósofo, se les habría concedido suministrar la prueba que, en medio de lo cómodo y discrecional, sigue habiendo siempre, sin embargo, una «evidencia» que puede prescribir acciones históricas: una evidencia que se presenta más bien en

el oído sumiso que en el ojo escéptico. Pues nadie ve fuera, pero algunos sí escuchan una llamada de fuera. Si los alemanes hubieran cumplido lo que la fabulación heideggeriana esperaba de ellos, hubieran dejado claro a amigos y enemigos que ellos son a quienes ilumina la luz de la necesidad como por última vez.[196] Pero la ironía de la situación quiso que la evidencia cambiara de campo y se instalara en el del adversario: antifascismo era, efectivamente, lo más claro que podía ofrecer la época desde el punto de vista moral. La evidencia se alió, para colmo, con los americanos estadounidenses, los emigrantes paradigmáticos, salidos de la «historia», que, por añadidura, habían inventado como interior total del palacio de cristal el parque poshistórico nacional y recreativo a cielo abierto.

Como mejor puede calibrarse el poder histórico-filosófico de la metáfora dostoievskiana del palacio de cristal es asociándola con la interpretación de Benjamin de los pasajes parisinos. La comparación resulta apropiada, dado que tanto en un caso como en otro se declara una forma arquitectónica como clave para explicar el estado capitalista del mundo. En una consideración sincrónica resulta claro inmediatamente por qué Benjamin pasa a segundo plano frente a Dostoievski, aunque éste se contente con una visión más bien poética y lacónica, mientras que aquél se sumergiera durante muchos años en el estudio de su objeto. Los trabajos de Benjamin sobre el ser-en-el-mundo como un ser deslumbrado por una Maya capitalista estaban condenados a la falta de plausibilidad por la elección de su objeto, sobre todo porque aceptaron desde el principio el riesgo de explicar lo actual mediante un objeto anacrónico: se fijaron a un tipo de construcción ya sobrepasado arquitectónica, económica, urbanística y estéticamente, con el fin de cargarle con todo el peso de una hermenéutica del capital; su conocida

manifestación, que con la mirada a los pasajes había querido escribir una «protohistoria del siglo XIX», delata la pretensión poco clara de Benjamin de buscar lo supratemporal en lo sobrepasado. Benjamin quería descubrir las cifras de la alienación en todas las formas expresivas del contexto moderno del dinero, como si no sólo se ocultara el buen Dios en el pormenor, como creen spinozistas[197] y warburgianos, sino también el adversario. La ideología del pormenor se alimentaba del supuesto de que el valor de cambio —el, por lo demás, *genius malignus* presuntamente invisible del mundo moderno— adoptaba forma en los ornamentos de la mercancía y se revelaba en los arabescos de la arquitectura de los pasajes. Siguiendo tal superstición del pormenor, los análisis de Benjamin se aferraban a trabajos de biblioteca subterráneos, obligados por una genialidad forzada a una dirección sin salida. Cuanto más material acumulaban, más enterraban las ideas fecundas de la empresa de sacar a la luz la fuerza creadora de interior y de contexto del *modus vivendi* capitalista. La interpretación de Benjamin de los pasajes estaba inspirada por la intelección realista, aunque trivial-marxista, de que tras las superficies brillantes del mundo de mercancía se oculta un mundo de trabajo más bien desagradable, a veces desesperado; esa interpretación fue desfigurada por la sugestión de que el contexto de mundo capitalista era, en cuando tal, el infierno; habitado por condenados que, de su condena, lamentablemente, no aprenden nada políticamente. Se sugiere en oscuras alusiones que el bonito mundo bajo el cristal es la metamorfosis del Inferno de Dante. Sobre este trasfondo no podía conseguirse una idea de cómo sería posible una reconstrucción democrática de los pasajes, ni, más aún, una clarificación de la cuestión de si sería pensable, e incluso deseable, una evasión de las «masas» de la matriz o del «campo» del capitalismo.

Vistos en su conjunto, los estudios de Benjamin testimonian la dicha maníaco-vengativa del melancólico, que recopila un archivo de comprobantes del fracaso del mundo.

Si las propuestas significativas de Benjamin para el siglo XX, así como para el XXI incipiente, hubieran de continuar escribiéndose, además de algunos retoques imprescindibles para librarles de distorsiones metódicas, tendrían que reorientarse también por lo que se refiere al contenido mismo; deberían tomar ejemplo de los modelos arquitectónicos de la actualidad; sobre todo de los *shopping malls* (que desde la inauguración del *Southdale* en Minneapolis, del primer complejo arquitectónico de ese tipo diseñado por Victor Gruen en octubre de 1954, se han extendido epidémicamente por Estados Unidos y el resto del mundo), de los centros feriales, los grandes hoteles, los estadios deportivos y los parques-*indoors* de vivencias. Entonces, tales estudios podrían titularse, más bien, «La obra de los palacios de cristal» o la «Obra de los invernaderos», en última instancia, incluso, «La obra de las estaciones espaciales».[198] Es indiscutible que los pasajes encarnan una idea espacial sugestiva en la era del consumismo incipiente: cumplen la para Benjamin tan estimulante fusión de salón y universo en un interior público; a los ojos del investigador eran los «templos del capital mercantil», «lúbricas calle(s) del comercio»,[199] proyección del bazar de Oriente en el mundo burgués y símbolo de la metamorfosis de todas las cosas bajo la luz de la adquisibilidad; escenario de una *féerie* que hechiza al cliente durante la duración de su visita, convirtiéndolo en señor del mundo. El palacio de cristal, sin embargo, el de Londres, que albergó la Exposición Universal y más tarde el parque de recreo (dedicado a la «instrucción del pueblo»), y, más aún, el del texto de Dostoievski, que había de convertir la «sociedad» entera en pieza de exposición ella misma, señalaba

ya mucho más allá que la arquitectura de los pasajes; es verdad que Benjamin se refiere a menudo al edificio, pero no quiso reconocer en él más que un pasaje ampliado (así como en las instalaciones de Fourier para comunidades utópicas no vio más que «ciudades de pasajes»); en este caso lo abandonó su admirable potencia visual fisiognómica. Desdeñó la regla fundamental del análisis de medios, según la cual el formato es el mensaje. Pues, mientras los pasajes elitistas, que no sobrepasaban dimensiones pequeñas o medianas, servían a la comodidad[200] y a la escenificación mundana del mundo comercial en un paseo techado, en el gigantesco palacio de cristal —la forma arquitectónica proféticamente válida del siglo XIX (que fue copiada inmediatamente en el mundo entero)— ya se esbozaba la alusión a un capitalismo integral, popular, orientado a la vivencia, en el que estaba en juego nada menos que la absorción total del mundo externo en un espacio interior completamente calculado. Los pasajes constituían un *intermezzo* techado entre calles y plazas; el palacio de cristal, por el contrario, ya evocaba la idea de un receptáculo suficientemente espacioso como para no tener ya que abandonarlo quizá nunca (una posibilidad con la que Dostoievski, con el experimento teórico del «palacio cercado», había jugado en sus *Apuntes desde una casa de muertos*). Ciertamente, su integrabilidad creciente no servía a la exaltación del capitalismo al rango de una religión que universalice culpa y culpas, como Benjamin supuso en una excéntrica anotación temprana,[201] al contrario, llevaba a la sustitución del escudo protector psicosemántico, que habían ofrecido las religiones históricas, por los sistemas de previsión activista de la existencia. Ese interior mayor y más abstracto no puede hacerse visible con los métodos de la busca benjaminiana de tesoros en bibliotecas.[202]

Si se ha aceptado la metáfora «palacio de cristal» como

emblema para las ambiciones finales de la Modernidad, la simetría, a menudo resaltada y a menudo negada, entre el programa capitalista y el socialista se puede establecer de nuevo: el socialismo-comunismo fue simplemente el segundo solar de obra del proyecto del palacio. Tras su clausura, resulta evidente que el comunismo estuvo durante una etapa en el camino del consumismo, en cuya interpretación capitalista los flujos del deseo llegan a un desarrollo incomparablemente más fuerte; cosa que paulatinamente admiten también quienes en la bolsa de las ilusiones habían comprado valores del socialismo, valores de los que se conservan algunos como amarillentos billetes de mil millones de marcos del Reich del año 1923. Del capitalismo, por el contrario, puede decirse ahora que desde siempre significó más que una mera relación de producción; su fuerza de troquelaje llegó siempre mucho más allá de lo que consigue designar la figura teórica «mercado mundial». El capitalismo implica el proyecto de trasladar la vida entera de trabajo, deseo y expresión de los seres humanos, captados por él, a la inmanencia del poder adquisitivo.

34

El mundo compacto y la desinhibición secundaria: el terrorismo como romanticismo del ataque puro

El rasgo característico de la globalidad establecida es el estado de vecindad forzada con innumerables coexistentes casuales. Como mejor puede determinarse ese estado es con el término topológico compacidad. En un enunciado sobre compacidad se describe el grado de presión de coexistencia entre partículas y agentes. Quien utiliza esa expresión tiene un instrumento en la mano que no sólo mantiene distancia frente a las mitologías de la alienación al uso (como si todos los agentes hubieran formado originariamente una familia y se hubieran separado después, tras una catástrofe); contribuye también a superar el romanticismo de la proximidad, con el que filósofos morales modernos quisieron generalizar en exceso la apertura forzada del sujeto a los demás.[203]

Compacidad elevada implica probabilidad creciente de encuentros entre centros de acción, sea en sentido de transacciones, sea en el de colisiones y cuasi-colisiones. Cuando dominan relaciones compactas se modifican las condiciones básicas del tráfico de mercancías e informaciones de un modo que exige amplios cambios morales: dictados unilaterales se convierten ahora en tan implausibles como no-comunicaciones prolongadas. La alta compacidad garantiza, a la vez, la resistencia crónica del medio frente a la expansión unilateral: una resistencia que, desde el punto de vista

cognitivo, puede valorarse como clima de estímulo para procesos de aprendizaje. Los actores suficientemente fuertes se hacen mutuamente amables, sensatos y cooperativos;[204] y, naturalmente, se trivializan asimismo recíprocamente. Consiguen esto porque se contrarrestan con éxito unos a otros y porque han aprendido a calcular, compensando sus intereses en cada caso. En tanto que sólo cooperan ante la expectativa del reparto de ganancias, refuerzan la plausibilidad del postulado de que las reglas de juego de la reciprocidad resulten tan evidentes a los demás como a ellos mismos. Esto vale tanto para Estados interactuantes como para actores privados.

Por estancia crónica en medios compactos la contención se convierte en nuestra segunda naturaleza. Si la contención está suficientemente ejercitada moral y físicamente, la toma de iniciativas meramente unilaterales aparecerá como una utopía que ya no corresponde a lo que hay. La libertad para obrar, tal como se entendía antes, actúa entretanto como un motivo de fábula de aquel tiempo en el que emprender todavía valía de algo. Si en una parte u otra se observa aún una expansión unilateral, ello es indicio de que ciertos actores siguen pensando en encontrar relaciones precompactas, estimuladoras de desinhibición. En general puede decirse que todas las «tierras vírgenes», estén donde estén, han encontrado sus colonos. Compacidad alta significa desde el punto de vista teórico-procesual: la fase de éxito de la praxis unilateral ha terminado sin que hubiera de excluirse una fuerte pos-conmoción ocasional. Los actores han sido arrojados del edén histórico en el que la salvación se prometía a los unilaterales.

Si la telecomunicación representa un concepto de seriedad ontológica es porque designa la consumación práctica de la

compactación. Por telecomunicación al estilo de hoy surge un mundo a cuya actualización pertenecen diez millones de *e-mails* por minuto y transacciones electrónicas de dinero por valor de un billón de dólares diariamente. La expresión, demasiado frecuente, no se comprende adecuadamente mientras no se haga resaltar con gran explicitud la producción del contexto recíproco de mundo levantado sobre la cooperación, es decir, sobre la inhibición mutua; incluidos todos los negocios a distancia, ayudas a distancia, apremios a distancia, conflictos a distancia. Sólo este concepto fuerte de telecomunicación como forma capitalista de la *actio in distans* es apropiado para describir el tono y el modo de la existencia en el palacio de cristal ampliado. Por la telecomunicación se sostiene el viejo sueño de los moralistas de un mundo en el que las inhibiciones estuvieran a la altura de las desinhibiciones.

En consecuencia, y que perdone Ernst Bloch, la esperanza no es principio alguno, sino un efecto. Lo que, caso a caso, permite esperar (y que resulta apropiado, quizá, para la generalización teórico-procesual) son dos cosas: por un lado, el hecho de que los seres humanos tienen ocasionalmente ideas nuevas que, en el tránsito del modelo a la aplicación, producen transformaciones de la vida, tanto en el micro-ámbito como a gran escala; a veces hay entre ellas buenas invenciones, escasas de efectos colaterales, de un gran potencial epidémico. Por otro, la observación de que, normalmente, del caudal de ocurrencias capaces de realización bajo condiciones de compacidad suficiente se selecciona un resto practicable, que ofrece lo mejor, si no para todos, sí para muchos. La razón de la compacidad tiene el efecto de una secuencia de filtros que se encargan de la eliminación de ofensivas unilaterales e innovaciones inmediatamente perjudiciales; por ejemplo, del tipo de los delitos violentos,

que son perpetrables sólo una vez o en series cortas. De ese modo, por ejemplo, se excluyen nuevas tecnologías, peligrosas ya en su fase de desarrollo, o, en caso de resultar imprescindibles, se optimizan hasta que el riesgo de su explotación se haga soportable.

Se puede llamar comunicativo el modo de acción de la compacidad, pero sólo en el sentido en el que está permitido designar como comunicaciones restricciones mutuas del campo. Del fenómeno que, desde una mala visión, se llamó competencia comunicativa, tras la disolución de la niebla queda la inhibición recíproca. El celebradísimo consenso de los racionales es el lado externo de la capacidad de impedirse mutuamente acciones unilaterales. También el concepto de reconocimiento, que se ha elevado un tanto demasiado desde el punto de vista filosófico-moral, significa más bien la fuerza de un agente de crearse consideración como impedidor potencial o actual de una iniciativa extraña. Es mérito de Jürgen Habermas haber reconocido la «inclusión del otro» como procedimiento de ampliación del ámbito de validez de mecanismos recíprocamente inhibidores, aunque, obligado a la tradición idealista, malinterprete dialógicamente ese proceder: la «inclusión del otro» no es la ampliación de la esfera de acción en orden a crear comunidad, sino, al contrario, el rastro de la tendencia a la exclusión de la acción en general, y a su sustitución por juegos de rol en proyectos colectivos. Cuantos más otros son «incluidos», con mayor fuerza se liquidan las posibilidades de obrar por uno mismo. El paro masivo de «autores»[*] es el signo del tiempo. Se trataría, sin duda, de interpretar esto como una buena señal: hay que alabar la construcción de capacidades de inhibición recíprocas como el mecanismo de civilización más efectivo; aunque no habría que olvidar que, a menudo, con el importuno e insoportable se filtra también lo bueno de la

praxis unilateral.

Sobre ese trasfondo puede explicarse por qué la globalización de la criminalidad resulta instructiva para la situación poshistórica: las prácticas criminales en el interior del palacio de cristal y en su periferia muestran cómo y dónde la desinhibición activa —antes idealizada como «praxis»consigue, una y otra vez, laboriosamente, adelantos puntuales frente a las fuerzas inhibitorias. La criminalidad organizada se basa en la enmienda profesionalizada de la desinhibición, que en los huecos que dejan las circunstancias obstaculizantes se le ocurren siempre nuevas ideas. Mientras tanto, la criminalidad espontánea no atestigua más que la pérdida momentánea de autocontrol en individuos confusos, que en la jerga jurídica se llaman obstinadamente autores. La criminalidad duradera es fundamentalmente olfato para los vacíos, tanto del mercado como de la ley, unido a una energía incansable para la acción. Por ella, el hecho de la complicidad entre autores se cumple en un sentido de importancia no sólo jurídica sino filosófica. Los criminales bien organizados no son víctimas de sus nervios; son, por el contrario, testigos principales de la libertad de acción, a pesar del contexto universal de inhibición.

Este diagnóstico vale, sobre todo, para el desde hace poco llamado «terrorismo globalmente operante», para el que es verdad que hay brillantes análisis parciales, pero ninguna explicación satisfactoria hasta ahora. Como mejor se hace justicia a nivel teórico a sus fuertes manifestaciones, en especial al acto inconcebiblemente simple del 11 de septiembre de 2001, es interpretándolo como indicio de cómo, sobre el trasfondo poshistórico, el motivo desinhibición ha sido apropiado por perdedores activos procedentes del campo no-occidental. Eso no demuestra que el mal llegara hasta Manhattan, como proclamaba el verboso *feuilleton*

moral, a quien nunca falta a disposición un juicio rápido. Muestra, más bien, cómo una nueva ola de actores descubre para sí mismos los deleites de la unilateralidad. No imitan, como desde 1789 hicieron hasta ahora movimientos de perdedores, el modelo de una «revolución»; remedan directamente el momento originario de las expansiones europeas tras 1492: la superación de la inercia con el acto de lanzarse al ataque, la asimetría euforizante que proporciona el ataque puro, la ventaja irrecuperable que consigue quien llega primero a un lugar e instala su signo antes que los otros. El *prius* de la violencia ofensiva puede, así, hacerse oír de nuevo; esta vez, sin embargo, desde el lado que hasta ahora ocupaba el sufriente. Pero, dado que también para autores de horror islamistas es demasiado tarde para revisar la repartición de las cosas y territorios sobre el globo, se incautan de grandes terrenos en el espacio de noticias mundial, ampliamente abierto. En él implantan sus blasones flameantes, al igual que los portugueses, un día, tras sus desembarcos en las costas de África e India colocaron los suyos, pétreos.

Si se entendiera por qué las circunstancias trabajan a favor de los terroristas se conseguiría, a la vez, una imagen más precisa de la situación propia: los colocadores de bombas han entendido, mejor que muchas sociedades de producción, que los señores de los cables no pueden crear todos los contenidos en el estudio y que siguen dependiendo del aprovisionamiento externo de acontecimientos. Saben, entretanto, por experiencia: ellos mismos ofrecen los acontecimientos más solicitados, dado que como *content provider* poseen casi un monopolio en el sector de la violencia real. Además, pueden presuponer su oportunidad de éxito en el mercado: el *infospace* en la gran instalación está por ahora tan abierto a actos invasivos como el África amorfa a las intervenciones más brutales de los europeos en el siglo XIX. Esto quiere decir: el

ataque se vende siempre, y cuanto más brutalmente se produce, más alta resulta la recompensa mediática. Divertidos malvadamente, los atacantes reconocen el motivo de ello: los sistemas nerviosos de los habitantes del palacio de cristal son ocupables sin esfuerzo por invasores discrecionales, pues aquéllos, condicionados por el aburrimiento en palacio, siempre esperan noticias de fuera. Los programas paranoides infraocupados de los ciudadanos del bienestar apremian a captar y amplificar las mínimas señales que demuestren la existencia de un enemigo externo. En la infosfera histerizada, tales ampliaciones se distribuyen como imagen de la situación a los consumidores de terror, que asumen el indirecto sentir-se-amenazados como estimulante de su metabolismo.

La suma de estos reconocimientos cuasi-teóricos da como resultado en los terroristas una praxis coherente: si colocan sus explosiones telégenas en los lugares apropiados, aprovechan intuitivamente la estructura hipercomunicativa de la infosfera occidental. Por medio de invasiones mínimas influyen en el sistema total, en tanto, si se permite la expresión, estimulan sus puntos de acupresión.[205] Pueden estar confiados en que la única medida antiterror que garantizaría éxito, el silencio total de los medios de comunicación sobre nuevos atentados (o sea, la introducción de una cuarentena informativa que ponga distancia entre el golpe y su eco sensacional), lo impedirá cumplidamente el aferramiento a su obligación de informar. Por ello, «nuestros» conductos de estímulos transmiten casi automáticamente los impulsos locales de terror a los usuarios de horror, mayores de edad ellos, del palacio de cristal. La coacción informativa afianza por tiempo indefinido al terrorismo como arte de hacer hablar de sí. Porque es así, los dirigentes del terror, como todos los conquistadores antes de ellos, pueden equiparar éxito y verdad. Desacertado o no, el resultado de la transacción se muestra en el hecho de que

realmente se habla de ellos; con una constancia que pone casi en la misma línea el terror con el estado del tiempo, con los secretos de las mujeres y con los nuevos movimientos del curso de las acciones. A pesar de ser un fantasma que se materializa pocas veces, goza de una consideración ontológica que sólo corresponde, por lo demás, a los existenciales. Que los autores de atentados de graves consecuencias sean vistos como héroes en muchas partes del mundo no controlado por el Oeste, comparado con esto es sólo un aspecto accesorio de su éxito.

El terrorismo, como estrategia de expansión unilateral, se ha ganado «atención» en el continente poshistórico: penetra a través de los cerebros de las «masas» sin chocar con resistencia digna de mención y se asegura un segmento importante en el mercado mundial de los estímulos temáticos. Por eso, como ha mostrado Boris Groys en análisis suficientemente serenos, va estrechamente unido a las artes modernas de la acción y de los medios, quizá, incluso, sólo sea la consecuencia extrema de las tradiciones del arte románticamente transgresivo.[206] Pronto se trató ya en éste de ganarse importancia y notoriedad mediante ampliaciones agresivas de los procedimientos del arte. Con el desarrollo de tales técnicas durante el transcurso del siglo XX se hizo reconocible que la utilización de *shocks* no es prueba alguna de la grandeza de una obra, sino un simple mecanismo de *marketing*. El arrebato de celos, que, con razón, se hizo famoso en el mundo entero, de Stockhausen contra los autores del drama de Nueva York, dice más sobre la verdad de ese día que toda la industria literaria septembrista.[207]

Bajo estos aspectos resulta comprensible por qué el neoliberalismo y el terrorismo pertenecen uno a otro como *recto* y *verso* de la misma hoja. En ambos lados se lee un texto

idéntico, claramente articulado:

> Para los decididos la historia no ha acabado. Como siempre, la unilateralidad merece la pena para quienes confían en el ataque. Todavía es lícito para los elegidos considerar el mundo como una propiedad sin dueño, y allí donde existe voluntad de acometida los defensores del ataque puro tienen la presa ante la punta de la espada. La libertad para el ataque es la esencia de la verdad.

Habría que admitir que esto es canto de sirenas; y que no hay suficientes mástiles para sujetar a todos los que lo escuchan. Tal música de la desinhibición de la acción es bienvenida para individuos tonificados, que quieren invertir sus excedentes de fuerza, da igual si en sentido empresarial o vengativo.

Así pues, sólo superficialmente se representa en el teatro del mundo una obra que entre la coalición de los biempensantes se llama «Ataque de los fundamentalistas»; a un nivel más profundo, el fundamentalismo del ataque proporciona inquietud. Aunque éste pertenezca a una época pasada, sus restos son virulentos en el mundo pos-unilateral. Lo que mueve a los atacantes más decididos, sean atentadores, especuladores, criminales, empresarios, artistas o elegidos, es el anhelo de transformarse en un rayo de iniciativa pura; y ello en una situación de mundo que todo lo moviliza para amortiguar ofensivas y desalentar iniciativas. En consecuencia, el fundamentalismo islámico, que por el momento se percibe como coronación de la agresividad soberana sin sentido, sólo es interesante como un *arrangement* mental para asegurar el tránsito precario de la teoría a la praxis, o bien del resentimiento a la praxis o del apetito a la praxis, entre un grupo de candidatos a la acción bajo las circunstancias más improbables (cfr. *supra* págs. 82-ss.): permítasenos recordar que la función cognitiva del «fundamento» no fue desde siempre sino la de superar la inhibición del agente que considera su deber la acción. Con

buen motivo, antifundamentalistas de hoy, en el ámbito de la teoría, niegan a sus clientes por cualquier flanco el derecho a esperar de ellos instrucciones de acción del tipo que sean; lo que, naturalmente, es una medida protectora: para los teóricos, bien entendido, que, tras la superoferta de autores en el siglo XX, han comprendido qué rápido puede uno, como creador de proposiciones generales, incurrir en zona de complicidad.

De todos modos, uno se pregunta con mirada retrospectiva por qué se ha tardado tanto en descubrir el significado práctico del hecho de ofrecer motivos o fundamentos para las acciones: el verdadero motivo de tener un motivo es la necesidad de una razón por la que un autor deviniente esté dispuesto a dejarse «dirigir». ¿No están siempre las energías a la búsqueda de la disculpa que les dé vía libre? Desde Descartes es sabido qué exigen autores pretenciosos de sus fundamentos desinhibidores: quien en tiempos de incertidumbre generalizada quiere sacudir el mundo en torno con acciones, apenas se contenta con menos que con un *fundamentum inconcussum*. La pared que ha de atravesar todo el que quiera hacer algo improbable sólo puede penetrarse gracias a un fuerte medio de desinhibición; y, dado que el mundo de hoy, desde el punto de vista de los ambiciosos y ofendidos, consiste exclusivamente en paredes que desaconsejan devenir activo, para los autores de los últimos días sólo son suficientemente buenos los rompedores de paredes más robustos. Como observó Niklas Luhmann, el radicalismo es el medio de los modernos para representar lo implausible como lo único plausible.

Según esto, en los actos de terror actuales contra las grandes estructuras sólo sería digno de consideración el hecho de que demuestran la existencia de un radicalismo poshistórico; esto equivale al descubrimiento de una especie

de cisnes negros. Hará falta muchísimo trabajo decepcionante hasta que neoliberales y terroristas islámicos —mártires de la poshistoria ambos a dos— entiendan que las delicias de la vida activamente asimétrica pertenecen ontológicamente al *ancien régime*; es de esperar que, entonces, esos cisnes se vuelvan de nuevo blancos.

Ambos tipos de agentes son intempestivos en cualquier sentido de la palabra. Unos, lo único que quieren es zarpar, como marinos hambrientos de oro en 1492, los otros sueñan con salir a caballo, como tribus del desierto monoteístamente inflamadas en el siglo VII. Pero ambos han de arreglárselas con las circunstancias del tiempo, en tanto que pretextan considerar las redes modernas como su gran oportunidad y no como prototipo de circunstancias entorpecedoras. Con sus trasnochadas filosofías de la acción ofrecen los dos puntos de vista fundamentales de un romanticismo de la ofensiva en el umbral del siglo XXI. Esa ensoñación impaciente confunde un hueco con el campo abierto. Sus actores quieren salvar la asimetría fuerte en la realización de misiones, proyectos y otros gestos de carácter de acometida autogratificante, en un momento en que ya está bajo el primado de la afabilidad, de la simetría, la inhibición, la acción recíproca, la cooperación, tanto en el Este como en el Oeste; sólo no, precisamente, en los huecos que, condicionados por el sistema, son muy numerosos y muy estrechos.

Desde el punto de vista de la teoría de la acción, la «existencia histórica», según ello, sería definible como participación en un espacio de acción, en el que el desarrollo de excedentes internos y el hacer historia universal desembocaron a veces en lo mismo. El navegante Colón, al que las fuentes muestran como un autista jactancioso, dio un ejemplo de aquello de lo que era capaz un héroe histórico de viejo cuño. Al igual que incontables actores tras él, desde la

neurosis se abrió camino a lo universal. Tras la «historia», sin embargo, «historia» sólo se intenta hacer por aquellos que no pueden ni quieren darse cuenta de que está pasada. Esto produce autismos indescifrables sobre el escenario del mundo; pero con fuerte eco en el, por lo demás, uniforme zumbido de los medios. El 11 de septiembre es el indicio más claro hasta ahora de poshistoricidad cumplida, a pesar de que muchos, bajo la influencia del *shock*, lo quieran considerar como un signo histórico, incluso como la señal de salida para el «nuevo comienzo de la historia».[208] Introdujo un dato superfluo en el mundo, que no indica nada excepto el día en que sucedió; y el plan iconoclasta del que surgió. Los criminales de septiembre testimonian una violencia unilateral, que no tiene *in petto* nada que se asemeje a un proyecto, excepto vagas referencias a repeticiones; referencias que son malentendidas obstinadamente por malos estrategas como amenazas. Una amenaza auténtica adoptaría la forma de una «advertencia armada»,[209] como dicen los teóricos de la estrategia; el hecho de septiembre, por el contrario, no propuso nada, fue una mera exhibición de la capacidad de llevar a cabo un ataque puntual contra el palacio de cristal, fue una «medida» que se agotó en su propia realización. Para el Estado de Dios la «guerra santa» no es un proyecto, es un gesto viril para defender el honor de la ofensiva. ¿Quién podría decir si significa algo más que un complejo de inferioridad armado? El gran atentado no delata la aspiración al fin bueno con medios malos, lamentablemente necesarios, como había enseñado la meta-ética revolucionaria desde el siglo XIX. Fue la pura reclamación del ataque, en un tiempo que se define plenamente por la preeminencia de las inhibiciones y reacoplamientos. De todos modos, los autores y mandantes del 11 de septiembre, como muchos iconoclastas antes de ellos, pudieron sentir como desagravio la destrucción de una

supuesta imagen idolátrica.

Del 11 de septiembre se puede deducir que, por lo que respecta a su lado dramático, el contenido de la poshistoria continuará determinado por las interacciones de los ofuscados. Ésta no es una constatación como cualquier otra. A la imposibilidad, apuntada por Hegel, de aprender algo de la historia, se añade ahora la imposibilidad se aprender algo de los episodios de la poshistoria. Sólo quienes ofrecen tecnología de seguridad pueden sacar sus conclusiones de los activismos poshistóricos; el resto de los observadores dependen del flujo y reflujo de la agitación medial, incluida la actividad frenética de las policías internacionalizadas, que utilizan el elevado estrés público como legitimación de su expansión. Los clientes en la gran casa de cristal viven series de incidentes sin enunciado y gestos sin referentes. De ellos tratan los focos o lugares de atención especiales. Pero las noticias y su material, los actos de violencia y dramas reales «en el lugar» —como reza la opaca expresión técnica, seudo-minera,[*] para lugares de accidentes y acontecimientos—, no son más que ondulaciones ya en la superficie de las operaciones regulares en el espacio compacto.

En modo alguno las punzadas terroristas proporcionan motivos suficientes para un retroceso de la cultura política de Occidente al «momento hobbesiano»: a la cuestión de si el Estado occidental está en condiciones en la actualidad de proporcionar a sus ciudadanos suficiente protección de vida, los hechos responden con tanta claridad que sería insensato afirmar que habría que replantearla en serio. Presentar el terrorismo como un «peligro mortal» para el mundo libre entero es una figura retórica con la que salen al proscenio ministros de Interior y comisionistas de estímulos. Hace mucho que la competencia para la absorción psíquica del

terror pasó a la «sociedad»; sólo por sus medios, asimismo, se transmite a los receptores la irritación terrorista, y no por órdenes estatales de movilización. El Estado de hoy es un consumidor de terror como todos los demás, y, aunque parece que es competencia suya hacerle frente, ello no cambia nada para que sea exactamente igual de pasivo e inaccesible que la «sociedad». Por eso no puede ser atacado directamente ni puede reaccionar directamente. El palabreo sobre la «guerra contra el terror» no hace más que desviar de la asunción de que el ataque sólo vive del proceso medial secundario. Lo que se llama terrorismo pertenece al cambio de estructura de lo público en la era de la mediatización total. Quien quisiera combatirlo realmente tendría que cortar sus raíces en la fascinación por la muerte del actor de terror y su público; pero esto contradiría las leyes de la diversión globalizada.

Además, la legitimidad de la existencia del Estado ya no se deduce de sus funciones hobbesianas, se fundamenta en sus prestaciones como distribuidor general de oportunidades vitales y accesos al confort. Demuestra su idoneidad como imaginario terapeuta total de sus ciudadanos, así como garante de mimos materiales e imaginarios para muchos.[210] Incluso sus funciones militares están obligadas, entretanto, al estilo terapéutico. En buena parte, las guerras actuales de «seguridad» arrancan de motivos inmunológicos interpretados puritanamente.

Reacciones iliberales de mayor alcance son siempre inadecuadas, pues, al terror; primero, porque ocultan a sabiendas la inconmensurable superioridad de los atacados sobre los atacantes, y segundo, porque atribuyen a ataques puntuales un significado simbólico que no guarda relación alguna con su contenido material. Así, innumerables comentadores inflan la nube de niebla Al-Qaeda, ese

conglomerado de odio, paro y citas del Corán, hasta convertirla en un totalitarismo de estilo propio; algunos se imaginan, incluso, reconocer ahí un fascismo islamista, capaz, no se sabe bien de qué modo fantástico, de amenazar al «mundo libre» en su totalidad y enturbiar su ánimo consumista, sistémicamente irrenunciable. Algunos autores occidentales llegan tan lejos que estilizan el romanticismo de la *jihad*, hostil a Estados Unidos, que se expande entre jóvenes musulmanes desorientados, convirtiéndolo en objeto de una Cuarta Guerra Mundial.[211] No insistiremos aquí en los motivos por los que se producen estas distorsiones e inflamientos. Naturalmente, siempre hay en juego también intereses de los comentadores (una exposición más detallada de esta praxis habría de contener un capítulo sobre sistemas retóricos de conducción, capítulo que tratara de la histerización como técnica posmoderna de consenso). Cierto es en cualquier caso: los neorrealistas se sienten de nuevo en su elemento; encuentran, por fin, una situación en la que pueden ofrecerse como conductores de los indecisos: fijos los ojos en la figura del potente enemigo, el viejo y nuevo patrón de medida de lo real, por más que la fortaleza del adversario sea preponderantemente producto de exageraciones interesadas. Para los consultores, la «guerra» es la fuente de su propia importancia. Bajo el pretexto de seguridad, los portavoces de la nueva militancia refuerzan tendencias autoritarias, cuyas fuerzas motrices se alimentan de fuentes completamente diferentes. El clima de miedo, mantenido cuidadosamente, en el espacio mediático garantiza que la gran mayoría de mimados consumidores occidentales de seguridad se junte en la comedia de lo inevitable. Los viajeros que tras el 11 de septiembre sacrifican en los aeropuertos sus tijeras de uñas en el equipaje de mano para la aminoración del riesgo de la navegación aérea tienen una prueba ya de a dónde lleva eso.

35

Ocaso de los autores y ética de la responsabilidad
Las erinias cibernéticas

Si la ética de la acción fue inseparable de la «historia» aconteciente, el auge imparable de la ética de la responsabilidad en el siglo XX habla en pro de la situación poshistórica en el palacio de cristal. A ésta pertenece una ilusión moral de usuario, prácticamente insoluble, que hace creer a los individuos que podrían ser responsables no sólo de su comportamiento inmediato, sino también de los efectos colaterales de acciones locales, por muy alejados que estuvieran. La existencia en el gran interior favorece modos de pensar telecausales y telepáticos, en los cuales se asocian acciones locales con efectos a distancia. De este modo, el concepto de responsabilidad camela a todos aquellos a quienes les gusta creer que a pesar de la evidente falta de atención al individuo en la mayoría de los asuntos todo depende siempre y en todas partes de las acciones propias; eso ayuda, a la vez, a innumerables frustrados por el curso de las cosas a reclamar la responsabilización de los irresponsables.

No obstante, sería una concesión injustificada al psicologismo que sólo se quisiera reconocer en los llamamientos omnipresentes a la responsabilidad, y en la afluencia de voluntarios para seguirlos, síntomas de megalomanía y de resistencia maníaca a la complejidad. De hecho, la responsabilidad, como han puesto de relieve sus

pensadores más profundos, no es tanto un concepto moral como uno ontológico, o, mejor aún, teóricorelacional: pretende anclar en la estructura de la subjetividad misma el estar-relacionado responsivo con el otro real (como con el tercero y con la multiplicidad de los demás). Se trata en él tanto de la inhibición de la extraversión del yo por el tú que se encuentra enfrente, cuanto de la inhibición total del obrar por reacoplamiento retrospectivo y prospectivo de las consecuencias, por mucha que sea la distancia donde se manifiesten. Alude a la expulsión de los actores de un paraíso en el que el éxito no te preguntaba aún cómo lo obtienes.

Así pues, la ética de la responsabilidad,[212] que se ha desarrollado durante el transcurso de los últimos cien años a partir de motivos teológicos recalentados, no sólo sirve al autoenaltecimiento o autofascinación de actores potenciales, sino, más aún, a la descarga de actores reales de los efectos secundarios y consecuencias involuntarias de su obrar. En su forma más actual pone a disposición de los agentes el consejo de sólo cargar sobre sí mismo tanta culpa potencial como pueda ser soportada en el marco de rutinas funcionales. En versión posmoderna, el imperativo categórico reza: «Ejecuta en cualquier momento sólo aquellas acciones que, bajo consideración de todos los motivos razonables de omisión, desde tu punto de vista personal y desde el de tu lugar funcional no puedan quedar incumplidas». Bajo la máscara del principio de cautela, entretanto alabado por todos, despierta un pragmatismo que evoca retrospectivamente sus años salvajes. De él puede decirse que ha recorrido el ciclo completo de los desplazamientos de actitudes, desde la histeria al *cool*.

Retrotraigamos la mirada por un momento al espíritu de la acción tal como se presentaba al gran público antes de que se

cansase recorriendo su derrotero ético-responsable: el joven Goethe, el autor del *Fausto*, primera parte, podía reclamar todavía incondicionadamente el ser o principio inicial para «la acción»; junto al vicecomienzo «fuerza», sin el que las acciones se quedarían en meras proclamas; la colocación «fáustica» en el inicio de «la acción» refleja la intelección fundamental moderna: que un *logos* sin energía entra tan poco en consideración como fundamento del mundo como una energía sin espíritu; sólo en un intermedio, que resuma en sí mismo fuerza y saber (últimamente: información), puede encontrarse la auténtica y real magnitud de partida (cfr. *supra*, pág. 92). Después, el problema de cómo llegue la acción al ser humano ya no se plantea para los modernos, porque éstos parten de que desde siempre se encuentran ya como «energía informada»; lo único poco claro es cómo se desinhibe esa energía del estatus vacilante a la ejecución del acto. Se conoce una respuesta a ello desde el libro popular del *Doctor Johann Fausto*, del siglo XVI tardío: un contrato de asesoría con el diablo asegura al sabio el acceso libre a los medios más efectivos de desinhibición de su tiempo.

Goethe pudo conectar con este estado de cosas: como es sabido, en principio, su Fausto, al que conocemos en el momento del tránsito de la teoría a la magia, sólo está a la búsqueda de soluciones y medios para una autoexpansión unilateral; para lo cual encuentra apoyo en el espíritu tentador, en el vice-dios, que le ayuda *lege artis* a la desinhibición; y no sólo le ayuda, sino que, como un *alter ego*, se consagra a él como observador.[213] En Fausto arde visiblemente el fuego de la asimetría metafísica, que coloca a un lado a los autores animados, y las materias primas y espacios vacíos a otro. Con ello ya queda señalada también la dirección de todas las expansiones: con «acciones» se menta aquí las acciones expresivas que confirman la demanda del

sujeto de un «mundo propio». El establecimiento del mundo mediante «la acción» se llama, desde esa época, «obra» en sentido intransitivo o «vida» en transitivo, lo que unido produce la «obra de la vida». Para ello, el material de vivencia, construcción y composición creativa lo ofrece lo otro, a elegir entre el otro o la otra. «Arte» significaba el *medium* del unilateralismo para los individuos.

Con el expansionismo estético de la época burguesa el sueño de crearobras, de originar y establecer mundos propios entró en su fase popular; y en esa fase nada hablaba en contra de lanzar una mirada ocasional al siglo XVI con el fin de procurarse valor para expansiones en el XIX. Ciertamente, en los escenarios reales de la época de Goethe ya nadie que quisiera tener éxito como inventor, empresario o monstruo del arte tenía que confiarse al diablo. Cualquier historia popular de la cultura de fecha reciente valía para ponerse en situación de ánimo para lanzarse al ataque; la historia de los grandes hombres se encargaba del resto. La creencia en el derecho natural a la ofensiva unilateral había alcanzado tal grado de difusión que invitaba a las vulgarizaciones más groseras. Desde el siglo XIX, noticias de éxito provenientes de la milicia, navegación, ciencia y arte, gente ambiciosa las interpretaba como invitaciones directas a la imitación. Quien podía, hacía lo necesario para registrar su nombre en el libro de los récordsde-descubrimiento-conquista-arte-y-crimen.

En verdad, en la época más madura de Goethe ya se había iniciado el ocaso de los autores. El mundo herido había comenzado a hacer responsables a los sujetos agentes; incluso en la más banal de todas las historias de seducción, el *affaire* «Gretchen», el expresivo profesor no salió de ella sin arrepentimiento, alcanzado por la salida mortal de su humor. A los lectores más atentos de Goethe no les podía pasar desapercibido que el *Fausto* no era una pieza heroica alemana

que tratara de un autor-pensador trágicamente grande, sino un drama de la resignación. Era difícil no darse cuenta de que hablaba de que el héroe era rechazado a los límites que tanto gusta llamar humanos. Trataba de una renuncia, reflejada por doquier, gracias a la cual adoptó contornos la forma de sabiduría de la Modernidad: auto-retirada en medio de una capacidad de acción más amplia. Por ella, la pre-*hybris* del ánimo ingenuo se aúna con la pos-*hybris* del sujeto con experiencia del mundo y de sí mismo; después de haber dado la vuelta a la Tierra, la segunda resignación vuelve a la primera. De las magníficas energías criminales del momento intermedio ofensivo no queda nada más que el esfuerzo, ya sin objeto, que siempre puede anhelar, pero ya nunca tener éxito. Así pues, *Fausto II* ofrecía la historia de un actor que aceleraba sus expansiones en todos los rumbos de ambición, para, al final de sus giras y euforias, llegar al conocimiento de que sí necesita salvación por lo otro indisponible. Ocaso de los ídolos del unilateralismo, epifanía de lo inconmensurable como responsabilidad en el contexto resonante del mundo. Posmodernidad de Fausto.[214]

Todo esto puede captarse bajo conceptos claros, lógico-procesuales: si la «historia» consiguió su *momentum* con la llamarada de la unilateralidad, que habla al mundo compartido en un dialecto de primeros golpes, expediciones e intrusiones, la poshistoria tuvo que volverse plenamente al descubrimiento y tolerancia de reacoplamientos. Es cierto que a todo comienzo le es inherente un encanto, pero ¿qué hacer cuando ha sonado la hora de los efectos secundarios? Ahora comienza una segunda fase de la toma del mundo, como auto-retirada; dominada por las neo-erinias de nuestro tiempo. Tras el antiguo cambio de denominación de Alecto (la «que jamás cede»), Megera (la «celosa») y Tisífone (la «vengadora de la muerte») a euménides (las «benévolas»)

ciudadanas, su nueva denominación dentro del espíritu del sistema de mundo está hoy a la orden del día. Se llaman, desde ahora, reacoplamiento, multilateralidad, responsabilidad. Ésas son las discretas señoras de la compacidad poshistórica, siempre tirando hilos desde el cercano A hasta el más lejano B, arrastrando por los pelos efectos de nuevo hacia sus causas, sumidas en liquidaciones, pálidas por análisis de gastos, perdidas en listados multifactoriales, sumergidas en la abismal contraposición entre *karma* y estadística, haciendo balance de los daños ocasionados y pronosticando más pérdidas en caso de que siga así lo que así ha comenzado.

Con el derecho que les proporciona la nueva situación, los posmodernos creen en lo sin comienzo: pueden partir casi por todas partes, entretanto, de situaciones complejamente entrelazadas, en las que ya apenas puede averiguarse quién, qué, con qué y bajo qué propósito ha comenzado. La mayoría perciben de algún modo que por el aislamiento de un iniciador, aunque se le pudiera detectar, no se consigue otra cosa, por regla general, que generar más conflictos enmarañados; esto no excluye que de vez en cuando haya que mostrar los límites a notorios granujas; tampoco habla nada en contra de entregar un premio a un infractor repetido y pertinaz en el dominio del arte por los merecimientos de la obra de su vida. Pero para la posición del autor literario, ese gran unilateral que importuna al mundo con sus obras, ya no se ve una utilización correcta, porque todo está incluido ya plenamente en las formas pos-unilaterales de acción y pensamiento, en las que la resonancia, comparada con la autoría, se considera el fenómeno más profundo; ello se nota, entre otros, en el hecho de que los más ingeniosos entre los creativos actuales se presentan como meros artesanos o como puntos de conexión en el intertexto. La originalidad, como la

monocausalidad, es un concepto para gente de antes; se ha ganado nuestra sonrisa tan sinceramente como la verdad pura, que los sinceros de ayer quieren pronunciar todavía hoy.

En esta situación, las magnitudes inhibitorias parecen tan primigenias como el impulso «originario», más exactamente: le preceden, como el comentario aventaja al texto y la escenificación parte a la pieza en piezas; y ello con razón, puesto que todo autor ha de expiar la petulancia de haber escrito su obra unilateralmente y sin permiso. Por lo demás, vale más que nunca: la posmodernidad se dedica a prohibir retroactivamente la «historia» por motivos que, como vemos ahora, remiten más allá de los reparos técnico-aseguradores frente a la acción histórica (ver *supra*, pág. 118).

Mientras la «historia» pudo desarrollarse en las condiciones de antes, puso en movimiento por todas partes el primado de la ofensiva. Para ello no era necesario, en principio, más que la sospechosa trinidad-*jingo: the men, the ships and the money too*; además: armas de ataque, material para escribir e historiadores asimilados. Lo que sigue se entiende por las premisas: en las situaciones relajadas los vectores de acción se dirigen a lo abierto, las energías afluyen expresivamente y escasas de reacoplamientos al taller de composición, el mundo tiene aún la calidad de papel en blanco que espera el ataque de la pluma, los actos no se vuelven contra su autor, y si de vez en cuando lo alcanzan, esa curva cerrada se festeja como centenario o se medita como tragedia. El trágico reacoplamiento y la recopilación de los hechos en la guirnalda del recuerdo significan, sin embargo, situaciones de excepción. Por mucho que el uso burgués de la tragedia prepare la inhibición de los autores, en el caso normal las causas salen a lo abierto todavía como flechas sin retorno; una coyuntura apreciada por artistas de vanguardia, delincuentes innovadores y primeros escaladores a cimas inexpugnables.

Por el contrario, en las situaciones poshistóricamente compactas todo impulso es interceptado por sus respuestas, no pocas veces antes incluso de que se haya desarrollado correctamente. Todo lo que impele hacia delante, lo que quiere ir más allá, lo que desea construir, se refleja antes ya de la primera azadonada en protestas, objeciones, contrapropuestas; lo que pretende ser una medida es rebasado por la contramedida: la mayoría de las propuestas de reforma podrían ser realizadas con una vigésima parte de la energía que se moviliza para su reformulación, desleimiento y retirada provisional. Clavar una punta exige el asentimiento de una comisión, que, antes de que se acerque a la cuestión de la punta, elige a su presidente, al suplente de éste, al cajero, al secretario, al delegado de las mujeres y a un miembro ajeno a ella, que haga valer las demandas del consejo ético regional para la valoración de las consecuencias de la técnica y la protección del medio ambiente. A los gobiernos se les llama hoy grupos de personas que se han especializado en hacer como si, dentro del horizonte general de inhibición, en el país las cosas se pudieran llevar enérgicamente hacia delante. De modo análogo, por regla general los artistas sólo se ocupan ya de salvaguardar la apariencia de innovación. La originalidad no autorizada conduce a una anotación en la hoja de servicio. Bajo delincuentes se entiende *de facto*, la mayoría de las veces, personas que se ha atrapado tras cometer su último acto de libre arbitrio. ¿Es necesario todavía subrayar que hay que saludar casi sin restricción estas circunstancias, aunque en principio nos extrañen?

A la vista de semejante coyuntura, los grupos de terapia pueden valer como los auténticos lugares de formación para la poshistoria. Cualquier o cualquiera puede aprender en ellos a decir cómo le va, a él o a ella, cuándo otro u otra hace y manifiesta esto o aquello; y mucho mejor si es antes de que el

otro u otra se haya manifestado realmente. En ellos se aprende a vivir en el mundo hiper-reacoplado. La gran desconsideración tiene que desviarse al extranjero si quiere aún encontrar en alguna parte circunstancias de las que necesita para gozar de los éxtasis de la unilateralidad. Quizá la huida lleve hasta Brasil, donde todavía no están enfrentados Estado y sociedad, sino Estado y selva. Pero incluso «selva» dejará pronto de ser una alusión al espacio libre de respuesta; en breve representará un problema, con tantas repercusiones globales que también ella ha de fracasar como zona de desvío para quienes huyen de efectos colaterales.

36

Mundo interior capitalista

Rainer Maria Rilke casi se encuentra con Adam Smith

Es de constatar, con vistas a la formación del mundo por procesos mediados por el capital, que el curso actual de las cosas ha confirmado las anticipaciones de Dostoievski por lo que respecta a los estados de ánimo de la existencia en el palacio de cristal. Suceda lo que suceda hoy en el reino de la capacidad adquisitiva, todo ello se cumple en el marco de una realidad-*indoors* generalizada. Encuéntrese uno donde se encuentre ahora, hay que pensar que por doquier acompaña el techo de cristal sobre la escena. Tampoco acontecimientos excepcionales se sustraen a esta observación; las torres de Nueva York se vinieron abajo dentro del palacio de cristal, las *love-parades* berlinesas fueron diversiones de palacio en un amplio *jeu de paume* ingeniosamente vigilado por un ángel dorado que anuncia anacrónicamente la victoria alemana en el Oeste (la fecha ha de quedar atrás tan lejos que incluso los políticamente correctos, siempre en alerta, olvidaron pedir la demolición de esa columna triunfal).

El palacio capitalista del mundo —los marxistas ultratardíos Negri y Hardt lo han redimensionado recientemente bajo el nombre de *Empire*, aunque dejando sin marcar, a propósito, sus límites exteriores, se supone que para conjurar mejor la quimera de una alianza organizada entre los

opositores de fuera y de dentro— no constituye estructura arquitectónica coherente alguna; no es una magnitud semejante a una casa-vivienda, sino una instalación de confort de cualidad semejante a un invernadero o a un rizoma de enclaves pretenciosos y cápsulas acolchadas. Su complejidad se desarrolla exclusivamente en horizontal, ya que es una contextura sin altura ni profundidad; por eso ya no le alcanzan las viejas metáforas de base y superestructura. Tampoco puede hablarse ya en la Babilonia plana de un «subsuelo»; hemos llegado a un mundo sin topos.[215] Además, como se ha mostrado, sería malinterpretarlo exigir de él que incluyera a la «humanidad» en todo su número. Es verdad que la gran estructura de confort integrará todavía por mucho tiempo a gran número de nuevos ciudadanos, haciendo de habitantes de la semiperiferia miembros de pleno derecho, pero rechaza también a antiguos beneficiarios y amenaza a muchos incluidos espacialmente con exclusión social, es decir, con destierro de las posiciones interiores preferidas del contexto de confort. La semiperiferia se encuentra en todas partes donde las «sociedades» poseen todavía un amplio segmento de relaciones tradicionalmente agrarias y artesanas; del modo más dramático en China, donde diariamente se ahonda la zanja epocal entre el régimen agroimperial (que comprende todavía a más de 900 millones de seres humanos) y el *modus vivendi* socio-industrial (que incluye ya a más de 400 millones).[216] Algo parecido vale de naciones semimodernas como India y Turquía, donde coexisten regiones ciudadanas relativamente acomodadas, orientadas al consumismo occidental, con mayorías rurales de poblaciones tardomedievales de pobreza. (Uno de los muchos motivos por los que significa una aventura incalculable para la Unión Europea admitir en el palacio de cristal de Bruselas al país semiperiférico Turquía).

Aunque trazado como universo-*indoors*, el gran invernadero no necesita una piel externa consistente (por eso el *Crystal-Palace* es también un símbolo superado en ciertos aspectos). Sólo en casos excepcionales materializa sus límites en elemento sólido, como en el caso de la barrera de contención entre México y Estados Unidos, o en el de la llamada barrera de seguridad entre Israel y Jordania. La instalación de confort erige sus paredes más eficientes en forma de discriminaciones; se trata de paredes de acceso a fondos de dinero, que separan a quienes tienen y quienes no tienen, muros levantados por reparto extremadamente asimétrico de oportunidades vitales y opciones profesionales: en el lado de dentro, la comuna de los poseedores de capacidad adquisitiva escenifica su ensoñación diurna de inmunidad general mediante un confort establemente alto y creciente; del lado de fuera, las mayorías más o menos olvidadas intentan sobrevivir en medio de sus tradiciones, ilusiones e improvisaciones. Se puede afirmar con buen motivo que el concepto de *apartheid*, tras su superación en Sudáfrica, se generalizó en todo el ámbito capitalista, desligándose de su formulación racista y transformándose en un estado económico-cultural difícilmente inteligible. Y en éste se ha sustraído ampliamente al escándalo.[217] Al *modus operandi* del *apartheid* universal pertenece el hacer invisible la pobreza en las zonas de bienestar, por una parte, y la segregación de los acomodados en las zonas de esperanza cero, por otra.

El hecho de que a comienzos del siglo XXI el palacio de cristal, según los cálculos más favorables, incluya a un tercio escaso de los miembros del *Homo sapiens*, pero probablemente sólo a un cuarto o menos aún, se explica, entre otras cosas, por la imposibilidad sistémica de organizar *materialiter*, bajo las actuales condiciones técnicas, político-energéticas y

ecológicas, una inclusión de todos los miembros de la especie humana en un sistema homogéneo de bienestar. La construcción semántica y gratuita de la humanidad como colectivo de los sujetos de derechos humanos, por motivos estructurales insuperables no es trasladable a la construcción operativa y cara de la humanidad como colectivo de los poseedores de capacidad adquisitiva y oportunidades de confort. Aquí se funda la *malaise* de la «crítica» globalizada, que es verdad que exporta las normas para juzgar la miseria en todo el mundo, pero no los medios para su superación. Sobre este trasfondo puede caracterizarse Internet, como antes de ella la televisión, como un instrumento trágico, dado que, como medio de comunicaciones fáciles y democrático-globales, apoya la consecuencia ilusoria de que los bienes materiales y exclusivos tendrían que ser igualmente universalizables.

Está claro que el espacio interior capitalista global, designado normalmente como el Oeste y la esfera occidentalizada, dispone también de estructuras arquitectónicas más o menos artísticamente elaboradas: se levanta sobre el suelo como una malla de corredores de confort, construidos como compactos oasis de trabajo y consumo en puntos-nudos estratégica y culturalmente vitales, normalmente en la forma de la gran ciudad abierta y de los suburbios uniformes, pero cada vez más en forma de residencias campestres, enclaves de vacaciones, *e-villages* y *gated communities*. Una forma sin par de movilidad de masas se vierte desde hace medio siglo por esos corredores y nudos. Vivir y viajar han llegado a una simbiosis en la Gran Instalación, como se refleja en los discursos sobre el nomadismo retornante y la actualidad de la herencia judía.[218] Numerosos animadores, cantantes y masajistas ofrecen sus servicios como compañeros de viaje para la vida licuefacta. Si

hoy el turismo representa el fenómeno cumbre —y a escala mundial, junto al negocio omniposibilitante del petróleo, que es la rama económica con mayores transacciones— del *way of life* capitalista, es porque la mayor parte de todos los movimientos viajeros pueden tener lugar en el espacio tranquilizado. Para salir de viaje ya no hace falta salir fuera. Caídas de aviones y siniestros de barcos, da igual dónde sucedan, son prácticamente siempre incidentes dentro de la instalación y se anuncian, en consecuencia, como noticias locales para usuarios de medios mundiales. Por el contrario, viajes fuera de la gran instalación son considerados, con razón, como turismo de riesgo: por él, viajeros de países occidentales —la empiria policial y diplomática lo confirma— se convierten cada día más a menudo en cómplices *de facto* de una industria de secuestro ataviada crítico-civilizatoriamente.

Como se ha dicho, el espacio interior de mundo del capital abarca, demográficamente, apenas un tercio de la humanidad actual, pronto de siete mil millones, y, geográficamente, apenas un décimo de las superficies continentales. No se necesita abordar aquí el mundo acuático, porque todos los cruceros y yates habitables sumados juntos sólo cubrirían una millonésima parte de las superficies marinas. Sólo el nuevo *Queen Mary 2*, el más reciente *oceanliner* de lujo, de Cunard, que zarpó en enero de 2004 hacia Nueva York con unos 2.600 pasajeros a bordo para su viaje inaugural, merece quizá una mención especial, ya que, como palacio de cristal flotante, demuestra qué poca fuerza de autopresentación falta al capitalismo posmodernista. El gran buque provocador es la única obra de arte total convincente que existe a comienzos del siglo XXI —incluso antes del ciclo operístico de siete días de Stockhausen, *Luz*, acabado en 2002—, por cuanto resume el estado de las cosas con fuerza simbólica integral.

Quien dice globalización habla, pues, de un continente artificial dinamizado y animado por el confort en el océano de la pobreza, aunque a la retórica afirmativa dominante le guste hacer suponer que el sistema de mundo está concebido esencialmente como omni-inclusivo. Lo contrario es el caso, por motivos evidentes tanto ecológica como sistémicamente. La exclusividad es inherente al proyecto palacio de cristal como tal. Toda endosfera automimante, construida sobre el lujo estabilizado y el derroche crónico es una formación artística que desafía a la probabilidad. Su existencia presupone un exterior capaz de carga y provisionalmente más o menos ignorable: no en último término la atmósfera terrestre, por ejemplo, que por casi todos los actores es utilizada como vertedero de basuras global. No obstante, es seguro que la reacción de las dimensiones externalizadas sólo puede ser aplazada, pero no descartada de modo permanente. Consecuentemente, la expresión «mundo globalizado» vale exclusivamente para la instalación dinámica que sirve como envoltura de «mundo de vida» a la fracción de la humanidad de los poseedores de capacidad adquisitiva. En su interior siempre se alcanzan nuevas alturas de improbabilidad estabilizada, como si el juego de beneficios de las minorías intensamente consumidoras contra la entropía pudiera seguir de forma indefinida.

Así que no es casualidad que el debate sobre la globalización se lleve casi exclusivamente como monólogo de las zonas de bienestar; la mayoría de las demás regiones del mundo, por regla general, apenas conoce la palabra y seguro que no el asunto, a no ser por sus efectos colaterales desfavorables. De todos modos, las dimensiones colosales de la instalación impulsan un cierto romanticismo cosmopolita; a cuyos medios más característicos pertenecen las revistas de a bordo de las grandes líneas aéreas, por no hablar aquí de otros

productos de la prensa masculina internacional. El cosmopolitismo, se puede decir, es el provincialismo de los mimados. Se ha llamado también «parroquialismo en viaje» al ánimo cosmopolita. Proporciona al espacio interior de mundo capitalista su *flair* de apertura para todo lo que puede obtenerse con dinero.

«Espacio interior de mundo» es un término que acuñó Rilke en el verano tardío de 1914, en el contexto de una reflexión teñida neoplatónico-mundivitalistamente sobre espacio y participación. No en vano el poema *Es winkt zu Fühlung fast aus allen Dingen [De casi todas las cosas proviene una invitación al contacto]* pertenece a los más conocidos de sus *œuvres*; en él se encuentran los versos:

A través de todos los seres se extiende el único espacio:
espacio interior de mundo. Los pájaros vuelan silenciosos
a través nuestro. Oh, yo, que quiero crecer,
miro afuera y en mí crece el árbol.
Me preocupo, y en mí está la casa.

Dado que éste no es el lugar para una interpretación del poema, conformémonos con la observación de que el *compositum* «espacio interior de mundo» [«Weltinnenraum»] era excelentemente apropiado, como es claro, para designar un modo de vivencia del mundo típica del narcisismo primario. Cuando este *modus* de estado de ánimo se hace expreso, el mundo presente del entorno y su imaginaria prolongación se reviste de las vivencias cálidas y supuestos significativos de una psique ágil, exaltada y des-diferenciada. Ésta dispone de la capacidad protomágica de transformar todos los objetos que toca en cohabitantes animados de su universo. En ese modo de sentir tampoco el horizonte se experimenta como límite y tránsito al exterior, sino como engarce del mundo interior. El flujo del alma puede elevarse hasta un sentimiento de coherencia oceánico, un sentimiento

que podría interpretarse plausiblemente como repetición de la sensación fetal en un escenario exterior (la expresión «sentimiento oceánico» fue puesta en circulación *circa* un decenio después de la acuñación de Rilke de «espacio interior de mundo»).[219] Retengamos que el poeta transfiere a la preposición «en» la inusual tarea de confirmar al yo como recipiente integral o lugar universal; en contraposición directa al análisis heideggeriano del ser-en de *Ser y tiempo*, 1927, en el que el «en» se asienta como expresión de posición de la ex-sistencia [Ek-sistenz], es decir, como el estar mantenido fuera en lo abierto. La oposición podría acentuarse con las expresiones enstasis *versus* exstasis.

La postura fundamental rilkeana acompaña en la *Poética del espacio* de Bachelard a la vivencia de la «inconmensurabilidad interior». Cuando puede sentirse de esa manera, el espacio en derredor pierde su cualidad de extrañeza y se convierte todo él en la «casa del alma». De un espacio así de penetrado anímicamente puede decirse de modo legítimo que por sí mismo es el «amigo del ser».[220] Para el ánimo topófilo, espacios de esa cualidad designan el prototipo de receptáculos de una vida que, en su mundo entorno deslimitado, se siente en casa como en una piel cósmica.

«Espacio interior de mundo del capital», por el contrario, hay que comprenderlo como expresión socio-topológica, que se introduce aquí para la fuerza creadora de interior de los medios contemporáneos de tráfico y comunicación: circunscribe el horizonte de las oportunidades, que abre el dinero, de acceso a lugares, personas, mercancías y datos; de oportunidades que hay que deducir, sin excepciones, del hecho de que la forma determinante de subjetividad dentro de la Gran Instalación está determinada por la disponibilidad de capacidad adquisitiva. Cuando la capacidad adquisitiva se

acuña en forma surgen espacios interiores y radios de operación de índole propia: se trata de arcadas-*access*, por las que pasean *flâneurs* de todo tipo con poder adquisitivo. La intuición arquitectónica de antes, la de instalar mercados en galerías o *halls*, en la Era Global incipiente hubo de arrastrar hacia sí la idea del *hall* mundiforme (al modelo del *Crystal-Palace*); el recurso a la forma de *hall* del contexto de mundo en su totalidad es el resultado consecuente de ello.

Bajo el firmamento técnico se reúnen Adam Smith y Rainer Maria Rilke. El poeta del Gran Interior (no importa si por casualidad o por motivo de una secreta cita) se encuentra con el pensador del Mercado Mundial. Dado que no queremos requerir demasiado a la expresión «encuentro», conformémonos con aludir a un cuasi-*encounter*. Presentamos, primero, un brindis apócrifo de Adam Smith en honor del primer ministro británico lord North, el ominoso *Glasgow Toast* (conocido también como el *Discurso del alfiler*), que pudo haberse pronunciado poco después del nombramiento de Smith como inspector de aduanas de Escocia, el año 1778; no obstante, el texto reproducido aquí se buscará en vano en la *Glasgow Edition* de las obras y cartas de Smith. Sigue una carta desaparecida de Rilke a una noble destinataria desconocida, que, por sus características estilísticas y de contenido, habría que datar en la primavera de 1922; apenas necesario subrayar que también este texto falta en las ediciones de las obras de Rilke que existen hasta ahora.

Queda a merced de la fantasía teórica del lector el prolongar las líneas de impulso de ambos documentos, de modo que se corten en un punto virtual en el espacio semántico de la auto-observación madura de la antigua Europa. Ese punto debería ser accesible, con ayuda de la contraseña «Ningún capitalismo sin animismo», desde la mayoría de los lugares de trabajo equipados con arreglo al

tiempo.

Documento I, *Adam Smith*:

Señores míos, me dirijo a Usted, mi excelso protector, señor Canciller del Tesoro, y a todos ustedes, amigos de las ciencias y de las bellas artes, en esta noche festiva, para corresponder al deseo de nuestro anfitrión de presentar a los reunidos un pequeño discurso sobre las verdaderas causas de la riqueza de las naciones. Ah, respetable lord, ¿cómo no habría de haber notado que hoy he de ser víctima de su humor? ¿Podría estar realmente yo tan ofuscado por la vanidad como para no comprender cómo Usted me tendió una simpática trampa al encargarme dar a conocer en pocos minutos lo que me ha costado decenios de arduo estudio? Pero ¿de dónde, señores míos, sacaría yo ánimo para eludir una emboscada tendida por la amistad más noble? ¿Para qué se tienen amigos si no se les permitiera reír alguna vez a costa nuestra? Así que cobraré ánimo y les proporcionaré los fragmentos de una respuesta, sometiéndome al ejercicio de hacer de un largo arte una anécdota de mesa. Como bien pueden entender, señores míos, esto sucede más para su divertimento que para su instrucción, y menos por temeridad propia que por consideración a las leyes de la hospitalidad.

¿Qué, señores míos, mantengo aquí, en la mano? Esfuercen sus ojos y tómense tiempo, pues lo que les muestro para explicarles el alfa y omega de la ciencia de la riqueza de las naciones es, en verdad, un alfiler. Sí, han oído y visto correctamente, un alfiler, un objeto que no podía ser más profano, casero, humilde. Y, sin embargo, afirmo que en este delgado algo, con sólo que se le considere correctamente, se oculta la suma de la sabiduría económica de nuestro tiempo. Es posible que piensen que pretendo divertirme a su costa. ¡En absoluto! Inmediatamente les aclararé cómo entender este oscuro aforismo. Imagínense un país poco desarrollado, sin división del trabajo y sin un animado intercambio comercial, en el que cada uno se abastece de todo a sí mismo: en un país así no es preciso reunir capital alguno o hacer acopio de provisiones. Cada uno satisface sus necesidades tal como aparecen en cada momento. Si tiene hambre va a cazar al bosque. Si su vestimenta está ya estropeada se reviste con la piel del próximo animal grande que cace. Si su cabaña comienza a caerse la arregla lo mejor que puede con ramas y hierba de los alrededores. ¿Es necesario explicar aún que en un país así se buscarían en vano alfileres, por no hablar ya de miles de otros objetos útiles? Allí no habrá agujas; primero, porque nadie sabría utilizarlas, y segundo, porque a ninguno de los habitantes se le ocurriría producir tal cosa, a no ser por una extravagancia que no conduciría ni a una producción regular ni al comercio. De otro modo completamente diferente son las cosas en un país en el que la gran mayoría de los seres humanos ha abjurado de la antigua autosatisfacción. En verdad, señores míos, ya hay países cuyos habitantes, casi sin excepción, se han embarcado hacia la mar abierta de la división del trabajo, si me permiten este símil enteramente británico. ¿No es una aventura formidable que los empresarios

y comerciantes de una nación se hayan decidido por la producción exclusivamente de productos que sólo ven la luz del mundo con el único fin de ser intercambiados por otros valores? ¡Una locura, efectivamente, pero una locura razonable y una sabiduría audaz! Ya son innumerables los que la han profesado, y, ciertamente, por un motivo comprensible sin esfuerzo, porque en esta una, y única, ocasión hay mucha más razón en el riesgo que en la indolente cautela. Entiéndanme bien, señores míos: en este orden de cosas cada uno de los productores de géneros ha de estar dispuesto a hacer plenamente dependientes su dicha y desdicha de las necesidades de otros, que, a su vez, penden su destino de las necesidades de extraños. Es insensatez, desde luego, pero tiene método.

¡Miren este alfiler, *gentlemen*! Podemos estar firmemente seguros de que su productor no lo creó para su propio uso o su alegría solitaria. Sin saber nada más concreto sobre la situación del hombre, quiero hacer una apuesta a que su aguja lo alimenta suculentamente, si es que no lo ha convertido en un ciudadano acomodado. ¿Y por qué eso? Porque la decisión de colocar el propio bienestar en la punta de una aguja hubo de conducir a un incremento inaudito del arte de producir agujas así. Un trabajador sin formación, aunque sea serio y diligente, apenas podría fabricar una única al día, que sirviera de algo, o, en el mejor de los casos, unas pocas. Ahora, sin embargo, dado que la producción de agujas representa un ramo autónomo, por la especialización de los trabajadores se ha conseguido un incremento de la producción que roza lo milagroso. No sólo la cantidad, también la perfección de los productos merece admiración. Un trabajador estira el alambre, el otro lo cilindra, un tercero lo corta, un cuarto lo aguza, un quinto afila el final de arriba para que se pueda colocar la cabeza en él, y así se sigue hasta que al final del todo un trabajador emplea exclusivamente su celo en empaquetar el producto acabado. Para elaborar un alfiler se necesitan aproximadamente dieciocho operaciones diferentes. Yo mismo he visitado recientemente una manufactura, en la que diez trabajadores eran capaces de producir 48 000 agujas diariamente, de modo que a cada uno de ellos correspondían casi 5.000 agujas al día, mientras que un único trabajador, como se ha dicho, apenas hubiera conseguido una única en el mismo tiempo. En esta ingeniosa división del trabajo y en su nueva combinación, asimismo ingeniosa, señores míos, busquen en adelante las últimas causas de la riqueza de las naciones, ahí y en ninguna otra parte.

Ciertamente que no basta sólo con la enormemente elevada producción y mejora de mercancías para el intercambio. Pues para la elaboración especializada de géneros se necesita una sociedad de ciudadanos despiertos que ha desarrollado sus necesidades en todas las direcciones. Imagínense, señores míos, que hubiera en una nación diez o veinte manufacturas de agujas, cada una de las cuales no fuera menor en productividad que la que he descrito: entonces habría que postular, a la vez, un pueblo de compradores de agujas, un pueblo que, junto a mil otras demandas extraordinarias,

exprese también su necesidad de abundante abastecimiento de esas delicadas configuraciones. El número de lo requerido no será escaso, como pueden calcular fácilmente, puesto que en una única fábrica se producen 48 000 agujas cada uno de los más de 300 días laborables del año, así pues, aproximadamente 15 millones en total. Si ese rendimiento también se alcanza regularmente en diez o veinte manufacturas del mismo tipo, la producción total habrá que multiplicarla por este factor precisamente. Según ello, así habría que deducir, desde el punto de vista del ecónomo, que un pueblo civilizado es un grupo de seres humanos lo suficientemente cultivados como para consumir en un año 150 o 300 millones de agujas. ¿Entienden ahora? ¿Ven las consecuencias? Qué raudal de riquezas de otro tipo hemos de ver pasar aquí, ahora mismo, ante nuestros ojos, pues, *gentlemen*, donde se necesitan agujas en tamaña cantidad ha de haber también montañas de paño, galerías enteras de seda noble, las casas de negocio más espaciosas llenas de los tesoros textiles del mundo y almacenes gigantescos repletos de vestidos, sábanas, mantas y cortinas de todo tipo. Cada observador es libre de imaginar: todo ello ha de prenderse con alfileres y coserse, y esto pide agujas e hilo, y miles de manos que cosan y puncen, sea lo que sea en cada caso. Inmediatamente nos hacemos la idea de innúmeras damas elegantes, que, envueltas en lujosos vestidos, se vuelven de un lado a otro ante el espejo. Pero no sólo nos vienen a la cabeza las mujeres ricas, también las vendedoras, las sirvientas toman parte en esos giros coquetos. ¡E imagínense los barcos en los puertos, y los vehículos en las carreteras, que mueven tales tesoros por el mundo! En una palabra, sólo cuando esas necesidades hubieron despertado y se convirtieron en niveles selectos, la industria doméstica de agujas pudo alcanzar la cima de su capacidad de rendimiento. Al final, también el extranjero reparará en nuestras manufacturas de agujas, sí, tendrá celos de ellas. Numerosos comerciantes de países extranjeros visitan las Islas británicas para encaminar nuestros excedentes a sus tierras. ¿A quién habría, pues, de admirar aún que la sencilla aguja se convierta para no pocos en fuente de gran bienestar, y para muchos en una base segura a largo tiempo de un salario?

¡Ahora, señores míos, ha llegado el momento de decir toda la verdad sobre el sistema moderno de las necesidades! Jamás hubiera podido funcionar la producción de agujas tan sólidas y numerosas, sea en esta nación o en otra, si en el alma del primer empresario no hubiera madurado el plan de hacer pender todo su futuro de la fabricación de ese género mundano. ¡Qué sagacidad la de aquel productor para llegar el primero a la idea de que esto prometía abrir un nuevo gran mercado! ¡Qué valor para, fundado en un mero presentimiento, tomar un crédito de un banquero para el pago del instrumental y la maquinaria! ¡Qué tenacidad la de buscar edificios apropiados y trabajadores hábiles, que dediquen sus días a la manufactura y lleven a cabo sus manipulaciones bajo la dirección del propietario y sus subordinados! ¡Qué habilidad para elegir los comerciantes, los distribuidores

y los agentes, sin cuyos servicios las agujas jamás llegarían al amplio mundo, a los demás talleres y a las casas de los usuarios! ¡Qué fuerza estoica la de asumir, un año sí y otro también, la competencia con productores de géneros semejantes y no perder el ánimo en ello, más aún, reflexionar constantemente en la mejora de la mercancía! Para que me entiendan bien: no sólo quiero alabar al hombre hábil que, a causa de su fe activa en la aguja, puede ofrecer un género tan útil al mundo entero, en tanto esté dispuesto a satisfacer el precio natural por ello. Más quiero enaltecer aún el secreto que se oculta tras las conexiones de todos los géneros para su intercambio en los mercados. Señores míos, nada deseo tanto de corazón como que consiguiera encender en ustedes la chispa del asombro sobre el misterio diario de nuestra época: ¡sorpréndanse conmigo sobre ese acontecimiento tan simple, y sin embargo casi incomprensible, de que millones de agujas sigan su camino desde las minas de hierro hasta las fundiciones, desde las fundiciones a las manufacturas, desde las manufacturas a las distribuidoras y casas comerciales, y de las casas comerciales a los talleres y a los hogares, donde demuestran su utilidad de muchas formas, por muy trivial que parezca! En un acceso poético puede uno volverse supersticioso y permitirse la idea visionaria de que, en un mundo superior que tomara parte en el nuestro, tiene que haber un pueblo de espíritus de aguja, que, como demonios portadores de dicha, acompañen a las agujas terrenas en sus metamorfosis. Pero ¡sacudámonos de encima la tentación de las imágenes poéticas y miremos serenos al contexto de las cosas tal como se desarrolla en los mercados de este mundo! ¿Se volverá menos encantador si lo consideramos con los ojos de la ciencia? Cuanto más en seco captemos ocularmente los hechos, más alto subirá nuestra admiración cuando veamos que no sólo las agujas, sino miles de productos diferentes siguen su curso con la más sorprendente puntualidad, como si fueran conducidos por una mano invisible al lugar de su destino.

Señores, temo que me habrán de perdonar la imagen atrevida que acabo de utilizar, sí, que me habrán de disculpar que incluso prosiga diciendo que esa mano invisible no sólo conduce por su camino las diferentes clases de mercancía, no, más aún, que garantiza del modo más extraño y seguro el contexto total de las cosas producidas sólo en vistas al intercambio que llamamos mercado mundial. ¡Por amor de Dios!, exclamarán, señores míos, ¿se ha vuelto loco el orador? ¿Está en su sano sentido cuando habla de una mano invisible que, viniendo de no se sabe dónde, se atreve a entrometerse en los mercados, poniendo orden? Seguro que tienen motivo y ocasión para hacer esta objeción, señores míos, y, sin embargo, es mi obligación replicarles que el estudio más detallado de los mercados me ha llevado al supuesto, incluso a la firme convicción, de que en ellos ha de actuar una fuerza superior equilibrante. Que un símil les facilite la comprensión de mi profunda convicción. ¡Piensen en aquellos desvergonzados pretendientes que obligaron, en su tiempo, a Penélope a tejer su camisa de bodas, puesto que

era imposible ya que su cónyuge, Ulises, regresara! Con qué enfado, con qué recelo hubieron de advertir esos señores que una mano oculta deshacía regularmente por la noche lo que había sido tejido durante el día. Hoy estamos mucho mejor, señores, puesto que tenemos el privilegio de observar cómo una mano invisible tanto de día como de noche fabrica una y la misma pieza, un paño que es miles de veces más grande, más complicado, rico en hilos y dibujos que la camisa de bodas de Ítaca; y mucho más útil, pues, como sabemos, aquella camisa nunca se usó, ya que Ulises regresó finalmente a casa. ¡Cuánto más sorprendidos deberíamos estar nosotros que aquella cuadrilla de impertinentes que rivalizaban por los favores de una matrona! Mientras la propia mano de ésta deshacía lo que había tejido ella misma, el mercado mundial une a nuestra espalda, según sus leyes, por ahora del todo oscuras, lo que nosotros hemos separado al confiar nuestros destinos a la división del trabajo y al comercio. Penélope, la astuta tejedora, nos llevaba la ventaja de que conocía su propio obrar en ambos sentidos. Era ella misma la que tejía y deshacía. Nosotros, en cambio, sólo conocemos nuestros negocios en una dirección. Nosotros suministramos los diferentes hilos y hemos de dejar a cargo del mercado, el gran tejedor, y de su mano mágica, si quiere unirlos o cortarlos. Señores míos, les aconsejo insistentemente que se aferren para el futuro a la creencia de que el mercado siempre sabrá del tejido entero más de lo que somos capaces de captar nosotros con nuestra percepción limitada a hilos concretos.

¿Qué se sigue de todo esto, ahora, para el arte de dirigir un gran Estado?, preguntarán, señores míos, y no quiero quedar en deuda con ustedes de dar al menos el esbozo de una respuesta. En un Estado bien regido, en el que se haya puesto freno al derroche de la gente improductiva, surge irremisiblemente un bienestar general, perceptible incluso en los estratos más bajos de la población. Tiene que producirse cuando los gobernantes siguen la convicción de no entorpecer el gran telar, ni la mano invisible que opera en él. Un Estado rico es la suma de sus ciudades florecientes; la ciudad, sin embargo, es una feria permanente, a la que acude el entorno para comerciar y estudiar novedades. ¡Felices las naciones que ya son hoy ferias permanentes! ¡Feliz el mundo, que un día será una única feria, llena del ruido de los mercaderes y compradores! En ese mundo, los filósofos recibirán de los productores de agujas una advertencia que conducirá sus pensamientos a nuevas vías. Un día admitirán que ese gran bien, que desde días antiguos se llama libertad humana, no es otra cosa que el reflejo de las cosas móviles en los mercados, que, por su precio, si puedo decirlo así, han conseguido la libertad. Libertad significa para las cosas su posibilidad de cambiar de dueño; para las personas, en cambio, representa el hecho de que, pagando un precio de rescate, se liberen del servicio a señores feudales para convertirse en dueños de sí mismos. El gran rescate sucede cuando ya no obedecemos a un señor que conocemos, sino a las necesidades de otros, de igual condición que nosotros, a quienes la mayoría de las veces no

conocemos.

Señores míos, libérenme ya de esta obligación que estoy cumpliendo. Les ruego que dediquen una de sus horas tranquilas a la paradoja con la que he acabado mi discurso. Es, de hecho, una paradoja irresoluble, que agradezcamos la libertad, que nos es tan cara, a nuestro sometimiento a las necesidades de extraños. Por hoy ahuyentemos los fantasmas de la profundidad de pensamiento, que pretende sobrepasar los límites del sano intelecto. ¡Dejemos en manos de nuestros colegas alemanes descender a los sombríos abismos de la existencia y volver a la luz del día con oro falso! ¡Levantemos nuestros vasos por nuestro anfitrión, el noble Canciller del Tesoro de Inglaterra! Bien sé cuán insuficiente ha resultado el *aperçu* que he tenido el gusto, un gusto que embaraza, de exponerles. Soy consciente vivamente de que con lo dicho no soy menos deudor a la ciencia que a su paciencia. Tengan indulgencia con mi precipitado discurso. Concédanme las circunstancias atenuantes que pueden beneficiar a un orador en mi situación. Pero si, como escocés entre *gentlemen* ingleses, hubiera sido tacaño en palabras, ciertamente no ahorro nada en el agradecimiento por el honor que me han concedido con su atención, esa bella hija de la sociabilidad y de la gravedad viril.

Documento II, *Rainer Maria Rilke*:

Muy estimada Condesa, Usted, alma exquisitamente elevada, con qué intensidad siento de repente su presencia, ahora, que he tomado la decisión de aligerar mi ánimo y depositar un secreto en un lugar que puede comprenderlo sin constreñirlo. Pues hoy, de mañana, ha llegado a mi memoria su imagen, elevada por ángeles de hilos compuestos de luz oscura. En este momento Usted me resulta tan cercana como una casa en la que pasé muchos días de joven. Es como si me fuera permitido volver a caminar a través de ese recinto familiar de vida, hasta que se muestre en él el lugar exacto en el que pueda ser depositado el secreto traído, para que descanse y viva allí como le corresponde. Sonría tranquilamente, excelsa Señora, por esta presunción que hace que me convierta en un intruso para Usted, aunque esta vez venga con un presente. Haga uso de su inalienable privilegio de estar por encima de secretos de poeta con su séquito de insinuaciones aleteantes. Pero, acójame con benevolencia, al modo magnánimo que es derecho suyo de nacimiento y cuya existencia ensancha el aire que respiro, desde que la vida me concedió la gracia de revelarme a Usted.

Recordará, seguramente, que hace pocos meses le dirigí una carta festiva, casi podría llamarse una epístola, una carta escrita aún en las alturas de Muzot, en la que le anunciaba la terminación de las elegías. No dudo que tiene presente aún la importancia del acontecimiento. ¡Cómo me confundiría si nuestro corazón no hubiera latido al mismo ritmo entonces! ¿Quizá se despierte de nuevo en su memoria el eco de la nueva que dejé aflorar entonces? Oh, seguro que recuerda mi grito, desconcertado por el agradecimiento, a los amigos: ¡el número ya estaba completo, el número

excelso, la década sagrada, cuyo receptáculo había sido yo durante años de espera, maduración y silencio!

Y ahora, estimadísima y excelsa Señora, he de asumir el atrevimiento de confiarle lo que acabo de llamar el secreto. Escribo la confesión siguiente con mano trémula, agotada, con una mano que se retira avergonzada incluso cuando da. He de expresarlo por fin, para que descanse su sonrisa desde ahora: ¡las elegías no eran diez, eran once! ¡Oh cielos, ya está escrito!

En vano busqué en mí explicaciones para esta embarazosa demasía. Entonces, cuando los versos me venían, escribí como alguien que está fuera de sí, tempestuosamente, lo que parecían dictarme ángeles serios. Pero cuando quedaron atrás las semanas de fiebre, contemplé la obra con ojos menos calenturientos y, por muchas veces que contara la divina serie, siempre aparecía una elegía más de las diez providenciales.

Excelsa señora, perdóneme si agobio su más profundo interior con esta revelación. ¡Apenas soporto la idea de que se desconsuele por el secreto compartido! ¡Le aseguro que es imposible que sufra por lo que sepa por mí! Confortado por esa idea, le hago entrega ahora, a Usted, y nada más que a Usted, de una copia del poema undécimo, el sobrante. No conozco en el mundo ninguna otra alma a la que confiar con tanta seguridad estos versos huérfanos. ¡Ah, qué son almas, qué son amigos, sino asilos, también, para poemas extraviados! No muestre estas líneas a nadie, o sólo a los pocos que hayan conseguido acercarse a su corazón. Si llega el caso en que se tope con alguien solitario y peculiar, con un hambriento de todo tipo de realidad interior, cuyos últimos testigos habremos sido nosotros, entenderá al punto lo que tiene que hacer sin traicionar su conciencia, ni el poema, que ya es su huésped silencioso.

Piense en mí algunas tardes violetas, cuando pasee por los arrecifes, y la aspiración del cielo haga ligeros sus pies, y llénese de la sensación de que, más silencioso que nunca, está en su proximidad.

Su

RMM.

Estar siempre bajo techos construidos por uno mismo significa volverse
prisionero de una libertad sida.
El cielo estrellado lo hemos repatriado, ah, hacia un Dios lejano, al que ya
le pesa habernos querido.
En su lugar colocamos bóvedas de orgullo y de recelo.
Donde antes se tendían puntales entre estrellas, están ahora los entramados
de osado arte de hierro.
Vidrios sin misterio sustituyen al alto azul,
paredes salidas de la propia mano componen el horizonte,
como si el universo hubiera de terminar
allí donde la obra humana llega a su límite.

Ahora tampoco para seres humanos hay ya más que listones,
y tras millones de listones ningún mundo.
En otro tiempo, fuera ciertamente, al aire libre antiguo, que creció en torno
a nosotros durante milenios, ya que tampoco un ingeniero poseía más fuerza que un pequeño animal,
que siente siempre la sobrepotencia de lo abierto cuando sigue las huellas en la cercanía,
fuera, digo, y entonces, estaba, era, la verdad pura, cuando el verso
me habló: a través de todos los seres se extiende el único espacio.
Todas las cosas encontré allí conjuradas a la convivencia,
todo lo existente oscilaba en su lugar, imperceptiblemente, en un mismo aliento.
Y, como un viento que ha abandonado la casa del verano
para traer el más fértil otoño,
el estar-ahí-unos-para-otros pasó a través de los
cuerpos de las cosas separadas.
El espacio, el único, dominaba como el reunidor magnífico,
el dios más comunicativo, que reparte almas a todos,
como se reparten regalos entre el pueblo en bodas principescas,
para que los más pobres se lleven también su parte.
Respirando, como gemelos, estaban los zapatos de la campesina ante la habitación oscurecida,
el martillo, aún caliente por un trabajo valioso,
reposaba de noche en el taller, no de otro modo que la hoz, que ligeramente incandescía
de utilidad, tiempo después de la cosecha, hasta el invierno.
En aquella mañana activa fluyó alma de los mangos de las herramientas a
las manos de aquellos que con utensilios domésticos tan tranquilos compartían sus hogares,
así como hombres desamparados comparten la cama
con el inexpresable aroma de las mujeres complacientes.
Pero ahora un destino nos ha arrojado fuera de lo animado.
A todo lo conseguido, clamé, amenaza la máquina.
En una máquina vivimos,
y lo interior se ha vuelto igual que lo exterior,
como si el alma sólo fuera un gas de escape que surge, molesto, de un motor ruidoso.
Las cosas se encogen en sí mismas, comprables y frías,como chicas enfermas, que han olvidado lo que es amor, flores,

y lo que son estaciones del año,
Donde vivían almas, se ha instalado la insolencia.
Los aprensivos animales
deambulan, carne entibiada, decepcionados, en las vitrinas.
Esos seres vivos elevados, cómplices antes de nuestra existencia, han dejado de mirarnos,
de modo que ahora nos faltan los testigos, que, en silencio pero en vela,
hubieran podido juramentar que nosotros, como ellos, estamos en vida, escuchando en el interior, tan lejos, tan lejos.
Ahora lleva un precio todo lo que en la claridad de la arcada se sitúa
aislado, cada cosa, encerrada en su des-animación. Cada cosa nos grita lo joven e importante que es, tan lasciva como lo barato que se las da de más caro.
Ah, la cosa ya no encuentra hoy a su ser humano.
Ser comprable quiere decir: haber desaprendido la pertenencia a lo vivo,
y comprar significa convidar cosas a la ligera a casa,
como invitados por una única vez, a los que se saluda, utiliza
y nunca se vuelve a mirar.

Si comprar, vender, alquilar, tomar un crédito y prestar son operaciones que rozan todos los aspectos de la vida en la Gran Instalación, no puede no darse el hecho de que la asequibilidad de las cosas mediante el dinero cree un sentimiento correspondiente del mundo. En principio, se experimenta un incremento desmesurado de objetos asequibles; al final, la coincidencia entre espacio interior de mundo y espacio de poder adquisitivo se vuelve probable, con consecuencias para el estatus de los utensilios que nos rodean diariamente. Tan pronto como muchos objetos, antes no adquiribles, se colocan del lado comprable, y algunas indisponibilidades aparecen de repente como disponibles y reversibles, se impone la hipérbole crítico-cultural de que los valores tradicionales están sujetos a transvaloración y desvaloración. Pero habría que dejar claro que el tráfico ampliado de mercancía no significa ya por sí mismo la corrupción generalizada: quien utiliza oro para acceder a mercancías, informaciones y personas establece opciones

provisionales en lugar de pertenencia duradera.

Hay que entender y practicar este relajamiento. Que «las cosas» no pasan sin cambios del mundo de la pertenencia al de las opciones es un hecho que se percibe en innumerables reflejos nerviosos. Se entiende por qué constituyó una de las experiencias más intranquilizadoras de los seres humanos durante la metamorfosis técnica y monetaria del mundo: numerosos observadores del tiempo (entre ellos Baudelaire, al que Benjamin invocaba como testigo principal) declararon que las cosas se enfriaban y que ponían de manifiesto un lado, o un aspecto, suyo de maqueta y esqueleto. Como llevadas por un maligno impulso propio aparecieron de repente moviéndose ambiciosamente entre la gente, en lugar de permanecer con un único propietario orgánico. Desde entonces había traición en el aire; como si las cosas, al convertirse en mercancías, violaran la lealtad.

La propuesta de Walter Benjamin, estimulada por Marx y Baudelaire, de interpretar la prostitución no sólo como explotación profesional de la ilusión sexual, sino como modo general de ser de personas y cosas en el mundo movido por el dinero, asumió con sensibilidad estos contextos; y los tergiversó de una manera no libre ella misma de ilusión. Al hacer agravio del dinero como medio de consecución de objetos de deseo, apoyaba la sugestión anárquica de que las cosas mejores habían de ser en rigor gratis; no consideraba, al hacerlo, que el acceso por pertenencia —en el que tiene su modelo el utópico principio gratis— es, con mucho, el más caro de todos. El benjaminismo proporciona la versión histórico-filosófica de una fantasía de hombres melancólicos: que las prostitutas y otras superficies engañosas en el tiempo mesiánico vuelven al modo de ser del puro valor de uso.

Si resumimos lo que sabemos sobre el gran tránsito al

universo del dinero aparece claro en qué gran medida la mediación monetaria modifica todas las dimensiones determinantes de la existencia: tenemos acceso a lugares, sobre todo como compradores de títulos de transporte; tenemos acceso a datos, sobre todo como utilizadores de medios; tenemos acceso a bienes materiales, sobre todo como poseedores de medios de pago; y accedemos a personas, preponderantemente, en la medida en que podemos permitirnos la entrada a los escenarios del posible encuentro con ellas. Esto parecen ser trivialidades; que no lo son, lo muestra el —entretanto devenido escaso— recuerdo de tiempos en los que el dinero no era todavía una magnitud que todo lo penetra. En circunstancias pre-monetarias características, prácticamente todos los accesos a personas y cosas los posibilitaba la pertenencia a un grupo y a su entorno de cosas; antes de la Modernidad la pertenencia era el precio del mundo. Antes, para tener un mundo, había que dejarse devorar por su lugar. Sin obsesión por la cultura propia (llamada así más tarde, neutralizadoramente) no hay acceso a las personas y cosas.

Tras el giro en las relaciones determinadas por el dinero los accesos se producen, mucho más, por actos del comprar-se y del adherirse a ofertas o a direcciones abiertas. De quienes tienen éxito se espera hoy que puedan colocar sus pertenencias en el trasfondo. El tema *belonging* se saca, sobre todo, cuando individuos y grupos se ven excluidos de los privilegios del bienestar y recurren, por ello, a un privilegio de identidad, al que se llega gratis: ser alemán, ser vasco, ser serbio y otros penachos semejantes, que pueden llevarse sin gastos. Pertenencia, *belonging*, *appartenance*: expresiones de este tipo tienen una buena oportunidad de mostrarse como las palabras clave de los perdedores del siglo XXI. Innecesario decir que ellas, no en último término por eso, pertenecen a los

conceptos más interesantes del futuro.

La característica psicosocial de los grupos de éxito en el espacio interior de mundo del capital consiste en el cambio de las pertenencias a las opciones. Esta reforma del estatus ontológico de las cosas y personas se expresa cognitivamente mediante el constructivismo. Hay que hacerse notar permanentemente que se sabe que sea lo que sea lo que se presenta como encontrado, es inevitablemente algo hecho. De toda cosa o naturaleza aparente, previamente dada, puede mostrarse, tras una pequeña introducción, su «construcción», su «invención», su «politics». Que ese desmontaje de lo «natural» trasciende a las relaciones humanas, es algo que se sigue inevitablemente, por lo que en el clima constructivista no hay buenos pronósticos para identidades fijas. Sólo los perdedores necesitan aún naturalezas firmes. Eso no significa que podamos dejar de preguntarnos de dónde venimos y cómo nos situamos en un marco mayor.[221]

Ahora se entiende por qué el modo de vida debilitador de pertenencias, reforzador de opciones, en las esferas de confort del mundo occidental y occidentalizado conduce a una reconstrucción psicopolítica de la clientela; hasta llegar, incluso, a una nueva configuración pos-monoteísta del sentimiento religioso. *Nota bene*: el cristianismo de hoy es monoteísmo a tiempo parcial, y lo mismo vale del islamismo y del judaísmo, a pesar de que en estas religiones estancadas, remitidas a autoadministración y cultivo de la tradición, hay corrientes fundamentalistas agudas, a cuyos portavoces, la mayoría de las veces religiosos profesionales, les gusta hacer como si Dios pudiera necesitar aún al ser humano entero. La verdad es que el dinero hace tiempo que se ha mostrado como alternativa operativamente exitosa a Dios. El dinero hace hoy más por el contexto de las cosas de lo que podría conseguir un

creador del cielo y de la tierra.

La metamorfosis más importante de la psique moderna concierne a la liberación del egoísmo, sobre el que durante toda la era de la carencia y de sus compensaciones holísticas había declarada una condena inquebrantable. Quien dijo lo decisivo al respecto fue Nietzsche, el profeta de la ruptura de mundo, con su doctrina neo-cínica de la transvaloración de los valores. La transvaloración concierne, sobre todo, a la autorreferencia de la naturaleza humana, a aquella «inflexión en sí mismo» que hubo de condenarse constantemente en la era de la moral y metafísica agro-imperiales como traición al señor, al colectivo y al orden de las cosas. Desde que los ciudadanos de Estados modernos acomodados ya no se entienden a sí mismos como súbditos, sino como votantes y libres gastadores de dinero, la obligación de participar en el «todo» se desplaza del altruismo en favor del señor y de las normas divinas a la apertura a mercancías y temas públicos; con el efecto colateral inevitable de que se extiende entre los «sujetos» una tendencia a tomar-se-en-serio-a-sí-mismos como clientes, como poseedores de opinión y como portadores de propiedades personales. Los primeros que registraron esto fueron los autores crítico-morales que desde el siglo XVIII en el *amour-propre* y en la *vanity fair* descubrieron objetos de comentario inacabable. La rica fenomenología del egoísmo en todos los planos prepara su neutralización moral. Los contenidos analíticos de esa literatura desembocan en la *Gaya ciencia* de Nietzsche, mientras que sus excedentes en la configuración de seres humanos lo hacen en reclamaciones del superhombre, hoy diríamos: del consumidor cosmopolita.

Además de esto, en el espacio interior de mundo capitalista prevalece la inclinación al consumo final, sin reservas mentales, que hace cien años, en la primera conmoción, se

llamó nihilismo. El nombre expresa la advertencia de que consumo y falta de respeto son fenómenos vecinos. De hecho, la metamorfosis consumística del «sujeto» trae a la conciencia el derecho a la destrucción de los objetos de consumo. La transvaloración de todos los valores tiene su modelo en el metabolismo orgánico. En la medida en que todo lo que es el caso está determinado a la ingestión por el consumidor, los desechos se convierten en el universal «resultado de la vida, a todos los niveles», por dar la palabra al sobrino de Rameau, al abuelo del neo-cinismo. En este marco, la transvaloración acaba siempre en desvalorización.

En la misma tendencia se liberan vagas formas vivenciales panteístas y politeístas, puesto que el sistema global favorece a personas sin propiedades demasiado firmes (¿cómo habría de ser de otro modo si la tarea de los individuos en el universo del capital es aceptar ofertas de mercancías cada vez más numerosas, roles cada vez más polifacéticos, anuncios cada vez más invasivos y entornos de arte cada vez más arbitrarios?). La vida del mercado derriba convicciones, monismos y toscas originariedades, los sustituye por la conciencia de que existen posibilidades de elección y salidas laterales en cualquier momento. Esto quiere decir, en consecuencia: las personas se vuelven más pálidas, los objetos más coloristas, y los sin color están llamados a elegir entre las coloraciones. Soberano es el que decide sobre el color de la temporada. Con el discurso sobre los «seres humanos flexibilizados» estos hechos se aceptan con quejas, con el discurso sobre la *new age* y *net age*, resplandeciendo de gozo. El poseedor ideal de capacidad adquisitiva sería el anti-Bartleby: aquel que en el entrenamiento en largas listas de opciones hubiera aprendido a decir ante la mayoría de las propuestas: «¿por qué no?».[222] Sería el consumidor habilitado. Podría explicar, en versión libre de otra figura de

Melville, antes citada: el mercado mundial fue mi Yale College y mi Harvard.

37

Mutaciones en el espacio del confort

¡Ay de las vanguardias a las que sigue la masa!

Las palabras clave «aburrimiento», «existencia de invernadero», «reconstrucción psicopolítica» de la fracción de la humanidad con poder adquisitivo demandan explicaciones complementarias. Su punto de partida debe ser la observación de que en las poblaciones de la esfera de confort se produce actualmente un cambio profundo del pensamiento tradicional en conceptos de necesidad y carencia a un pensamiento en opciones, todavía ampliamente inusual.[223] El significado de ese tránsito va mucho más allá de lo que puede captar una expresión como «cambio de mentalidad». En esos colectivos se ha producido una cesura tan profunda que uno podría estar tentado de articular su sentido recurriendo a una idea filosófica entusiástica: parece que el reino de la necesidad ha dejado el sitio al reino de la libertad (por muy numerosos que sean los partisanos de la necesidad, que desde un maquis paleo-conservador y neo-conservador ofrecen enconada resistencia a las circunstancias trastocadas). Entre ellos se encuentran espíritus románticos y religiosos, que reaccionan con indignación ante el descubrimiento de que banalidad y libertad convergen: así no se ha imaginado la meta de las aspiraciones humanas. De hecho, tras el cambio, los fundamentos débiles, del tipo del humor puro y del gusto personal, tienen que asumir el papel de los fundamentos

fuertes, que se habían encarnado en otro tiempo en la necesidad imperiosa y su traducción a figuras de lo fundamentante, superpoderoso, magnífico, necesario. En el mundo caracterizado por el alivio y la descarga al viejo deber se le acaban los fundamentos. Donde había necesidad puede llegar a haber humor, veleidad.

La comprensión teórica del gran cambio la facilita el hecho de que con la posmodernización de la conciencia se hizo desaparecer suficientemente la idolatría del trabajo —en sentido económico, físico y psicológico— que dominó durante toda la Modernidad, con el fin de liberar una visión más clara de las condiciones de vida en la «sociedad» descargada pluridimensionalmente. Ahora es posible dibujar tranquilamente los contornos de las situaciones existenciales en el espacio pos-necesitario, sin que la propaganda de los partidos de la necesidad y de la seriedad pueda falsificar decisivamente aún la imagen de las circunstancias en que uno se encuentra. Éstas vienen caracterizadas inequívocamente por un auge del mimo,[*] históricamente singular, que incluye en sus incrementos a la mayor parte de las poblaciones de las zonas de bienestar.

Naturalmente, al concepto de mimo no va unida concesión alguna a la pedagogía conservadora, que no quiere dejar de creer que el ser humano no puede prescindir nunca de ser conducido por una mano fuerte. Mimo, como término de la antropología histórica, designa los reflejos psicofísicos y semánticos del proceso de alivio o descarga que resulta inherente al desarrollo de la civilización desde su origen, pero que sólo en la época de la radical des-escasez de bienes pudo aparecer a plena luz. A la luz de estos supuestos (que se basan en el desarrollo de ideas de Louis Bolk y Arnold Gehlen) puede resultar comprensible que con el experimento del

moderno Estado de economía y bienestar se haya producido un salto en la historia de mimo del *Homo sapiens*; un salto que ha abierto a todos aquellos que han contribuido en él a un espacio enormemente ampliado de oportunidades existenciales. La teoría del mimo antropológicamente orientada —sea dicho precavidamente— no tiene en mientes la invalidación de efectos de descarga posibilitados civilizatoriamente; quiere optimizar la capacidad cultural de navegación de los sujetos de mimo en su medio arriesgado y ampliamente incomprendido, ofreciendo orientaciones conceptuales para la existencia en situaciones fuertemente caracterizadas por la descarga.

A qué consecuencias psicosemánticas conduce la estancia en el éter de confort del gran invernadero ha sido significativamente expresado por el concepto de «aburrimiento» expuesto por Dostoievski y Heidegger. En su omnipresencia difusa se muestra el reflejo del ánimo de una existencia que en su medio se encuentra con paz duradera, sustento duradero, diversión duradera, aunque una agitación duradera, en dirección contraria, procure un cierto equilibrio con temas de estrés y competencia, que tonifican el colectivo. A pesar de que en el *milieu* tradicional del radicalismo crítico-social se cultivan teorías góticas de la catástrofe, que fijan la vista en escenas pasadas y presentes de violencia y escasez, no puede haber duda alguna de que la tendencia a la comodidad lleva la delantera frente a las nuevas cargas. Las fuerzas efectivas de mimo constituyen un espacio de inmersión que sensibiliza a sus habitantes con las ventajas atmosféricas de un aseguramiento de la existencia ya producido fundamentalmente de antemano.

En este espacio de descarga generalizada había de llegarse al descubrimiento de los fenómenos de estrés, ya que la formulación de un concepto general de estrés sólo fue posible

después de que se estableciera en la teoría y en la praxis el concepto complementario de descarga, alivio. Sobre el trasfondo de la tendencia a la descarga el estrés consiguió la medida de notoriedad imprescindible para el desarrollo de un nuevo peldaño de sensibilización como es la formación de una teoría explícita. Dado que el estrés representa la decepción de una expectativa de descarga, su explicación pertenece a la tarea de ocupación teórica con las condiciones de vida en el palacio de cristal. El difuso aburrimiento, por una parte, el estrés inespecífico, por otra, constituyen los universales atmosféricos de la existencia en el invernadero. Así como el aburrimiento significa descarga en general, descarga *sans phrase*, el estrés significa irritación en general, irritación *sans phrase*. Esos dos tonos fundamentales de la existencia en el palacio de cristal generan un estado de ánimo crónicamente ambivalente, en el que alarma y des-alarma alternan. Las irritaciones se perciben como figuras estresantes sobre el fondo de la descarga; poseen, generalmente, la forma de re-cargas, que van en sentido contrario de una tendencia a la descarga. Las descargas, a su vez, adoptan, generalmente, la forma de medidas reductoras del estrés. Una vez aceptado esto, se puede mostrar, sin mucho esfuerzo, cómo tras la instalación del sistema de descarga aparece también el estrés en la era de su producción artificial.

Para captar las nuevas circunstancias con una imagen arquitectónica: en el interior del palacio posmoderno de cristal se ha instalado un ascensor del mimo, que transporta a los habitantes a los cinco pisos de la descarga, edificados con amplitud. No puede suponerse, naturalmente, que a todos los usuarios del ascensor les está abierta la posibilidad de salir en cualquier piso y aprovecharse de sus ofertas específicas. Pero, dado que a cualquier nivel hay actualmente cifras significativas de beneficiarios, el saber de la existencia del

mimo posible en otra parte transciende a todos los demás habitantes del palacio. Con el tiempo, la mayoría de los habitantes del palacio pasan por todas las plantas, aunque no todos hacen las mismas experiencias. En el primer piso entran y salen aquellos que han conseguido realizar, total o parcialmente, el sueño de ingreso sin contrapartida de trabajo; en el segundo hay un público de ciudadanos distensionados que gozan de seguridad política sin disposición propia a la lucha; en el tercero se encuentran aquellos que participan en prestaciones generales de inmunidad, sin disponer de una historia de infortunio propia; en el cuarto se extienden los consumidores de un saber para cuya adquisición no se necesita experiencia alguna; en el quinto se mueven quienes por publicación inmediata de su persona han conseguido ser famosos sin presentar aportación alguna o haber publicado obra alguna.

Entramos en el primer nivel del espacio de mimo cuando nos ocupamos de un aspecto del valor del dinero que en las teorías habituales del dinero prácticamente no desempeña papel alguno. Le llamamos el valor de mimo y con él designamos dos fenómenos conexos entre sí, aunque claramente diferenciables. En ambos no repara quien no puede abstraerse del prejuicio de que el dinero es un bien escaso en principio y la falta de él sinónimo de pobreza. El primer aspecto del valor de mimo del dinero aparece como el hecho de que el mundo de los objetos, en tanto son comprables, se ha vuelto accesible y disponible en una medida apenas conocida históricamente. El poder adquisitivo produce por sí mismo facilidades de acceso a todo lo que se presenta en forma de mercancía y posee, por tanto, la virtud, por decirlo así mágica, de abrir con un sencillo movimiento el portón al mundo. Lo que, según su contenido significativo contemporáneo, significa la acción que llamamos «comprar»

sólo puede articularse apropiadamente cuando se carga en cuenta el valor de mimo del acceso, facilitado fundamentalmente, al objeto. Esa facilitación, por lo demás, se remonta al transporte moderno, en el que el medio universal de descarga y mimo, el petróleo, celebra uno de sus éxitos más importantes. Gracias a prestaciones de transportes muy abaratadas, la omnipresencia de mercancías en la cercanía del comprador está garantizada prácticamente por todas partes. Según esto, comprar significa siempre también hacer magia con medios monetarios; hacer magia, a su vez —como se mostró en otra parte—,[224] significa lograr un excedente de efecto en relación con la causa. A ello responde el asombro del público sobre efectos inexplicables y repentinos. El asombro desaparece cuando tales excedentes se vuelven esperables y se producen constantemente; y la regularidad de los citados efectos constituye el secreto de la división del trabajo y de su síntesis económico-mercantil. Los habitantes del palacio de cristal aprovechan en su gran mayoría el contexto mágico de la esfera monetaria, que, mediante un sobrepujamiento inconmensurable de los posibles logros propios, provee con una abundancia sin par de opciones a cada agente individual (en fórmula breve: comprar y joder), mientras cumpla la condición de estancia en el espacio de bienestar: el poder adquisitivo.

El valor de mimo del dinero aparece más veces en cuanto uno se ocupa del aspecto fascinante de la posesión moderna de dinero: ese aspecto aparece en los grandes capitales basados en una adquisición completamente casual. En el caso de una fortuna de este tipo está claro que su acumulación no está en relación alguna comprobable, sea del tipo que sea, con los esfuerzos que alguien hiciera para su acopio. En consecuencia, el dinero se percibe aquí como medio de descarga por antonomasia. La palabra, que ya se escucha con oído un tanto

pasado, «millonario» expresa aún algo del asombro, antes muy extendido, sobre el hecho de que una persona concreta pudiera poseer tanto como, «en principio», no puede ganar jamás un individuo; a no ser que se nutra de la numinosa fuente de la suerte, cuyos flujos se llaman *fortunes* desde el comienzo de la Edad Moderna (cfr. *supra*, págs. 68-ss.). El mayor valor de mimo proviene, con ello, de la posesión inmerecida de dinero, en la que la conexión entre esfuerzo propio y riqueza parece completamente deshecha. Donde se da tal caso ya no hay camino que conduzca de aquello que se hace a lo que se tiene: el sujeto-posesión, bien como heredero, [225] o como buscador de tesoros, como especulador con suerte en la Bolsa o como mánager que se permite a sí mismo arreglos de abierto carácter saqueador, goza de una descarga absolutamente desproporcionada: se tiene y no se sabe cómo.

No puede ser casualidad que a la vez que el establecimiento de la economía capitalista en Europa occidental comenzara la fábula económica moderna, el mito de la creación de dinero en la Bolsa, su marcha triunfal por el imaginario de aquellos seres humanos que hicieron sus primeras experiencias con el uso generalizado del dinero: a Fortunatus, el héroe del libro popular del mismo nombre, que apareció anónimo en 1509 en Ausburgo y del que se han hecho numerosas ediciones durante los siglos, la Virgen de la suerte le regala en la escena decisiva una bolsa que cada vez que se abre contiene siempre cuarenta trozos de oro en la acuñación del país de que se trate: un regalo que a su poseedor, Fortunatus, y a su hijo les acarrea una serie sin fin de acosos hasta que, finalmente, el último se retira a un convento, devenido sabio por la comprensión de que en posesiones de ese tipo no reside bendición alguna. Esta fábula de la creación del valor está al comienzo de una larga serie de fantasías que no tratan de otra cosa sino de la irrupción vertical de la descarga en la vida fatigada; llegan,

siguiendo incesantemente los modos, técnicas, espíritus del tiempo, hasta el presente, en el que, gracias a su reforzamiento *mass*mediático, se han encumbrado a alturas excesivas. A cada generación le anuncian con augurios diferentes la buena noticia del bienestar que de repente está ahí. Un matrimonio provechoso, una herencia grande, un cierre de negocios superfeliz, un tesoro encontrado, un regalo inaudito, un truco irresistible, una valiosa información-*insider*, un *best seller* inesperado, una patente con éxito, una indemnización altísima, un primer premio en una lotería: bajo éstas y otras formas un individuo discrecional puede encontrar el acontecimiento enriquecedor, desde el que se catapulta fuera de su existencia cargada y se trasplanta a un clima más distendido.

El moderno Estado de bienestar se basa en el efecto de imitar la bolsa de Fortunatus en gran estilo como fisco, con lo que las condiciones bajo las que está permitido echar mano en ella han de concebirse con mucha más formalidad que en los cuentos, donde para el beneficiario bastaba haberse perdido en el momento oportuno en el bosque oportuno. También las condiciones en que se llena la bolsa han sido elaboradas por la economía nacional moderna con mayor sobriedad: el quinto libro de la *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) de Adam Smith puede seguir valiendo aún como fuente clásica de la teoría de la Hacienda pública. De todos modos, lo que es cierto es que el fisco sólo puede cumplir sus funciones primarias, financiar las tareas públicas y asegurar la redistribución de los ingresos, cuando va unido a un sistema de beneficio económico instalado con éxito. Por la situación actual del gran invernadero de confort puede interpretarse que entre economía del capital y erario público hay anudado un lazo firme, aunque también crecientemente nervioso: con una cuota estatal de más del 50 por ciento del

producto social no se necesita buscar mucho tiempo al ganador principal en el juego, el llamado capitalismo. Una vez que ese lazo se ha estabilizado, el motivo de fábula de la riqueza no ganada puede infiltrarse hasta en los hogares más pobres y consolidarse como derecho prometido formalmente. Si las cosas no van bien, tiene que echarle una mano una fortuna legal; si las cosas no van mal, se es libre de soñar con fortunas más altas. Lo que Ernst Bloch llamó el «principio esperanza» se ha operacionalizado en el moderno Estado social en la misma medida en que el principio descarga se cuidó de la exclusión de las situaciones de excepción.

Con la instalación de las «redes sociales» adquiere el primer nivel del espacio de mimo un fundamento sólido. En consecuencia, la gran mayoría de la población desarrolla formas de participación, en parte atmosféricas, en parte objetivas, en apariciones discrecionales del motivo: ingresos sin contraprestación. Sobre este trasfondo puede hablarse de la segunda dimensión del mimo con efectos generales. Hay que partir en adelante de la tesis de que el sistema de bienestar se basa en la exclusión del estado económico de excepción (en concreto: de la pobreza aguda y del peligro de muerte en caso de accidente). Si la tendencia al rechazo del estado de excepción se extiende al ámbito extrapolítico se produce la reorientación de la actividad estatal de la preparación de la guerra al *management* de conflictos. La consecuencia psicopolítica de esto es la transformación «pacificante» de las mentalidades en la zona de confort, una transformación de la que el pacifismo explícito, que en el siglo XIX se convirtió en posible actitud confesional, significa una exacerbación devenida casi obsoleta.

La huella más visible del cambio de mentalidad es la rápida decadencia de la virilidad histórica. El motivo de ello está claro: el diseño social del «hombre» incluyó la liberación de la

guerra en la zona de bienestar durante el último medio siglo. Fue liberado, sobre todo, de la prohibición categórica de cobardía, vigente en las culturas tradicionales. A consecuencia de ello, el «nuevo hombre» se impuso como figura sociopsicológica de éxito en la cultura pospolemógena; excepto sólo en el ámbito de influjo de un romanticismo militar, que en la nación-frente imperial de servicio, Estados Unidos, sigue apoyándose políticamente y celebrándose *mass*mediáticamente por los motivos expuestos. El nuevo hombre es el hombre civilmente distendido, es decir, el consumidor en el *genus masculinum*. Cuando aparece malestar en la distensión se compensa mediante gestos simbólicos, que tienen a disposición propuestas para la producción de virilidad de diseñador. Gracias a tales ofertas los interesados pueden rescatar algunas características viriles más robustas. Sobre este trasfondo puede reconocerse sin esfuerzo en qué medida la fricción recientemente reactualizada entre pacifistas y belicistas es un fenómeno de *feuilleton*. Recibe impulso mediante la politización de actitudes neo-masculinas; por ejemplo en el contexto de la lucha contra el terrorismo y de misiones en el extranjero de tropas occidentales de intervención. En verdad, articulistas de fondo belicista y ensayistas neoconservadores, aunque quisieran, no están en situación de reconvertirse en luchadores: existencias de luchadores en el sentido de la tradición anterior sólo son todavía posibles fuera de la gran zona de confort. Los autores de discursos de lucha neorrealistas nos pueden recordar, de todos modos, que también para las poblaciones del espacio de bienestar la seguridad no puede conseguirse sin más. Advertencias de tal tendencia han de ser hechas siempre que haya motivos para pensar que el ánimo de neutralidad no soluciona todas las cuestiones de seguridad.

Con respecto a la importancia general de sus ofertas, el

segundo nivel del gran sistema de descarga no tiene que envidiar nada al primero; no en último término porque las metamorfosis profundas de las relaciones entre los sexos en el siglo XX, incluido el feminismo y el homoerotismo, no podrían imaginarse sin la erosión de la virilidad histórica. A ella hay que agradecer, en último término, que el distintivo de confort que supone la demanda irreflexiva de seguridad sin lucha ha penetrado hoy prácticamente en toda existencia individual, sin consideración de sexos. Habría que manifestar muy explícitamente también en el discurso público que esas tendencias determinan actualmente el nivel europeo de descarga de obligaciones militares; de otro modo, previsiblemente, se sucumbe ante la histeria que se va a propagar en torno en cuanto el recuerdo de ciertos esfuerzos, no totalmente prescindibles, por la propia seguridad vuelva demasiado de repente a la conciencia de los hiper-descargados.

En la tercera planta del sistema de descarga se generalizan expectativas de seguridad, colocadas muy alto, y se extienden a trastornos y riesgos de la vida privada como accidentes, enfermedades, implicación en catástrofes naturales y cosas semejantes. En la expansión de expectativas de seguridad individuales puede apreciarse el sentido de confortabilidad del sistema de seguros, a cuyo significado constituyente de modernidad hemos aludido (cfr. *supra*, págs. 111-ss.): hay que describir los seguros como sistemas de inmunidad pragmáticos, cuya función es institucionalizar medidas contra cargas difusamente esperables, no deseadas. Cuando se generalizan prácticas arriesgadas no pueden faltar procedimientos de compensación; de ahí que este campo (prescindiendo de los profundamente irónicos seguros de vida) sea dominado, ante todo, por los seguros de tráfico. Hay que comprender estos sistemas desde su carácter de descarga,

dado que evitan a los asegurados la carga de prepararse individualmente para impedir y dominar trastornos indeseados. Cuando los seguros y los sistemas de solidaridad están tan extendidos, como es el caso en el ala europea del palacio de cristal, puede preverse un fuerte empellón de frivolidad, dado que poblaciones sobreaseguradas participan inevitablemente en la mutación de la previsión individual a la previsión del sistema (a pesar de las apelaciones, cíclicamente recurrentes, de políticos reformistas de todo color al espíritu de precaución individual). La previsión del sistema tiene como consecuencia que los individuos gozan de espacios de juego ampliados de inmunidad. Así pues, la precaución anónima estabilizada libera despreocupación privada: un efecto clásico de mimo. Apenas sería necesario demostrar hasta qué punto va unida esta disposición a la elevación de los mercados capitalistas de consumo de bienes a consumismo de vivencias y de riesgo. Complementando a esto, los servicios de reelaboración de accidentes y autodaños se han inflado en tantas variantes como no ha sucedido en ninguna formación social anterior. Constituyen un ramo de lujo, en el que se puede estudiar, con mayor claridad que en ninguna parte, el rasgo fundamental del *management* del bienestar en el gran invernadero: la subordinación de lo necesario a lo superfluo. La sociología del accidente y la estadística de la enfermedad deparan hasta nuevo aviso la mejor introducción a una teoría de la era contemporánea. El concepto de lujo de morbidez, pertinente aquí, ha sido explicado en otro lugar.[226]

En el cuarto nivel del sistema de descarga puede someterse a discusión el sentido de mimo de los nuevos medios. Hay que mostrar cómo él pone en movimiento la economía de la cognición de poblaciones descargadas. Si el efecto Gutenberg desencadenó en su tiempo una gran ola de facilidades de acceso respecto al saber escrito, a la popularización de los

medios electrónicos va unido actualmente un auge inaudito de la facilitación de disponibilidad de contenidos discrecionales. No es casual que el concepto de información se haya impuesto a la vez que los nuevos medios. Sólo en la era de la abstracción mediática pudo consumarse técnicamente la homogeneización del saber en el sentido de información regularmente configurada (más allá de la unificación filosófico-trascendental de todos los contenidos de conciencia en «representaciones»). Así como la filosofía poscartesiana tuvo como presupuesto la coetaneidad de libro impreso y sujeto, de igual modo el pensamiento contemporáneo la coetaneidad de información y usuarios electrónicos de medios.

La irrupción de los nuevos medios en la esfera de confort es un acontecimiento eminentemente relevante para el mimo, no sólo porque gracias a ellos la así llamada mundialmente redificación se vuelve practicable también para usuarios individuales en rutinas técnicas simples, sino, más aún, porque en el uso de los medios digitales se instaura una relación fundamentalmente nueva entre los contenidos y sus usuarios. Como mejor puede caracterizarse, ciertamente, la tendencia es con el concepto de enajenación, presuponiendo que se mantiene libre la expresión de valores morales. Enajenación significa que una forma más ligera de subjetividad, digamos el posmoderno «sí-mismo-*user*», comienza a sustituir a una forma más solemne de subjetividad, el moderno «sí mismo culto».

El giro técnico descarga a los individuos de las exigencias de la conformación integral de la personalidad, típicas de la existencia en el universo del saber leído y trasmitido con la propia vida. El concepto de formación, que no puede considerarse en absoluto un capricho alemán, es decir, una figura de lujo de interioridad impolítica, designaba la

exigencia, dirigida a los individuos en toda la Edad Moderna europea, de encarnar el libro vivo de su propia historia de vida y lectura; llamaba a sus destinatarios a mantener unida en la propia persona la suma de lo que, no sin *pathos*, se llamaba su experiencia. Por mucho que el libro represente por sí mismo un medio de descontextualización (cfr. *infra*, págs. 299-ss.), sigue siendo un modelo de concentración, tal como se realiza en la convergencia entre ser-lector y ser-individuo. Tal concentración proporcionaba peso existencial al individuo formado de la época burguesa, en tanto se distinguía como el depósito vivo de su historia de experiencias.

Justamente frente a ese peso de la persona de formación se hace valer la ola de descarga que procede de los nuevos medios. Cuyo sentido de mimo se hace evidente en la medida en que desaparece la subjetividad de lector para transformarse en la subjetividad de *user*. El *user* es el agente que ya no tiene necesidad de hacerse un sujeto configurado al modo formativo, dado que se puede liberar de la carga de reunir experiencias. La palabra «liberación» significa el efecto de descarga que procuran los contenidos homogéneos, las informaciones, a su consumidor, en cuanto no son adquiribles por una formación de largo tiempo, sino que pueden ser «convocadas» tras una corta puesta al corriente en técnicas correspondientes. Es verdad que el *user* no cesa de reunir —dado que ha de hacer justicia, a su modo, a la cualidad acumulativa de acontecimientos cognitivos—, pero lo que reúne no son experiencias, es decir, complejos del saber personalmente integrados, narrativa y conceptualmente ordenados; se trata de direcciones en las que se podría conseguir agregados de saber, más o menos conformados, en el caso de que se quisiera recurrir a ellos por el motivo que fuere.

El efecto decisivo de descarga en el ámbito cognitivo se

refiere, pues, a lo que se podría llamar los costes de camino de la formación. Si en otros tiempos el ser humano, así llamado completo, tuvo que ponerse en camino para encontrar acceso a fuentes de formación dispersas, esotéricas y caras, ahora basta, cada vez más a menudo, con aprender el manejo de técnicas de acceso eficientes para conseguir los contenidos deseados exactamente allí donde está uno mismo. La consecución fácil se convierte en un proceso, a disposición general, de anti-extraversión, con el que se elimina el principio experiencia.[227] Si el sujeto de experiencia histórico fue necesariamente un buscador, sí, un depósito vivo de experiencias, ahora las máquinas actuales de búsqueda y las nuevas técnicas de almacenaje le hacen un signo de que se puede reponer de sus cargas clásicas. El gesto actual que mejor expresa el tránsito a la era posterior a la experiencia es el *downloading*. Él ilustra la liberación de la exigencia de hacer experiencias. Con él anticipa sus sombras un régimen de cognición pospersonal, posliterario, posacadémico.

En la quinta planta del gran sistema de confort nos topamos con el valor de mimo de la gran opinión pública, mediáticamente construida, que se manifiesta en la aparición de una nueva categoría de prominentes. Entre los que la cuestión de por qué son conocidos o famosos se ha vuelto prácticamente irrespondible. Es sabido que la clásica meritocracia se basaba en la disposición de las «sociedades» históricas a recompensar a los miembros distinguidos por sus logros con su acogida en el estrecho círculo de la fama. En tanto que el público burgués concedía un premio de prominencia a quienes habían conseguido rendimientos especiales, aplaudía también indirectamente su propia disposición al rendimiento. Con el establecimiento de mundos autorreferentes de medios en el interior del palacio de cristal se hace valer desde hace poco, también en el

fenómeno de la prominencia, un efecto de descarga que procura que la antigua conexión entre rendimiento y prestigio se deshaga. En consecuencia, la orientación a la prominencia puede cultivarse como valor propio. Siempre más seres humanos en el sistema de confort han registrado, sea atmosférica, sea pragmáticamente, que el ser-en-los-medios constituye un equivalente efectivo del tradicional ser-prominente-a-causa-de-rendimientos, de modo que no pueden considerar sin motivo alguno como una gran idea ahorrarse el rodeo por la obra y el rendimiento y aparecer directamente en los estudios. Los medios hacen suya la tendencia a una prominencia fácil y tienen preparados siempre numerosos podios, en los que gentes que no rinden entran en la línea de visión. Aquí se abre un mercado imprevisible de procederes para soslayar el rendimiento, que, por supuesto, y la mayoría de las veces en un plazo corto, son profesionalizables como rendimientos secundarios. En el centro de esa tendencia se perfila la figura del moderador, quien, a su vez, se encarama a las alturas de la prominencia en tanto presenta prominentes. La hora de la verdad sobre la espiral mediática del mimo suena cuando presentadores se presentan mutuamente ante el gran público; en tales momentos demuestran que también en la bolsa de la prominencia se alcanza el nivel de los negocios derivados. El sistema posmoderno de arte ha reaccionado con sus medios a la tendencia a la descarga de la exigencia de crear una obra, desarrollando estrategias para la preparación de fama a artistas sin obra. En la cultura de masas se sigue popularizando este proceder hasta que se alcanza una forma tautológica de prominencia. En sus *events* rutilantes se encuentran todos aquellos que son conocidos por ser conocidos por nada especial. Innecesario decir que una Fortuna posmoderna no ofrece ya ninguna bolsa de oro a su protegido, sino que le

propone la cuestión de si quiere ser un sujeto de rendimiento o, mejor, un famoso de la noche a la mañana sin base alguna.

Con la mirada puesta en el gran invernadero de mimo, al completo, se impone la cuestión de si los diagnósticos de aburrimiento de Dostoievski y Heidegger no sólo filosófica y psicológicamente representan prognosis codificadas de decadencia. Tampoco la visión semejante de Nietzsche del último ser humano habría sido entonces otra cosa que la anticipación de aquel consumidor que se aburre abismalmente, a la vez que se divierte espléndidamente. Se dirigiría, en consecuencia, al individuo descargadoaburrido, que gracias a su provisión con los bienes de confort del gran interior capitalista posee suficientes recursos como para celebrar como consumación el nivel conseguido. Con los nuevos fenómenos de mimo el concepto decadencia perdería, sin duda, su sentido tradicional, porque los mimados actuales por la comodidad son, a la vez, participantes en incrementos progresivos de *fitness*. La decadencia aparente consistiría entonces en el talento de los descargados. Como figura conductora suya aparece el deportista, que durante su fase de altas prestaciones se consagra a una *fitness* absurda; por regla general, a costa de todos los demás aspectos de su «potencial humano»: para ser considerado como el más capaz acude sin reparos a medios de *doping*, dado que todos los demás hacen lo mismo, de modo que el *doping* resulta ya imprescindible en interés de la igualdad de oportunidades. En tal situación se ahorra uno la «espera a los bárbaros», de la que se hablaba antes en culturas aristocráticas decadentes. Cuando toman el timón de la mano a sus predecesores más civilizados, los nuevos descargados son idénticos a bárbaros en avance. En vistas de una situación así la crítica acostumbrada de la cultura roza el vacío. Que los seres humanos en el palacio de cristal se hagan siempre mayores, mientras en torno a sí palpan

síntomas de infantilización, es algo que puede constatarse, es verdad, sin gran esfuerzo, pero cómo hayan de valorarse esas tendencias resulta poco claro por ahora. Siempre se encontrarán apologetas avisados de los últimos seres humanos, para probar que no sólo no son bárbaros, sino civilizados en alto grado, aunque en otro registro.

Mucho más acuciante se presenta la cuestión de cómo en el clima de la irrecusable exigencia colectiva de incremento constante de descarga puede elaborarse sin regresiones políticas el imperativo, periódicamente recurrente, de la recarga. Como valor de control habría de regir, en consideraciones de ese tipo, el dicho de Mussolini: que el fascismo es el horror ante la vida cómoda. Esa frase, nunca tomada del todo en serio, es suficientemente clara para explicar la autoamenaza del sistema avanzado de confort por fenómenos de protesta romántico-cargantes. El siglo XX ha mostrado suficientemente de qué barbaridades es capaz el gusto por el retorno a los hechos duros. Si existe una amenaza específica de los usufructuarios de niveles altos de descarga, habría que identificarla como propensión a una segunda atrocidad. De ella se trataba, por lo que importa, en los discursos que tras 1918 y, sobre todo, tras 1945 constataban una inconcebible «recaída en la barbarie». Se pasa alegremente por alto que se trata de recaídas voluntarias. Al malestar crónico de la cultura se une el hastío, agudamente recrudecido, por la moderación civilizada. Quien quiera protegerse de movimientos incontrolados de recarga, de neoheroísmo, neofrugalidad y política de nueva dureza,[228] habría de preocuparse a tiempo de concepciones de carga compatibles con la democracia.

38

Transvaloración de todos los valores: el principio sobreabundancia

Quien, por el contrario, quisiera informarse de las premisas generales de la descarga en la era de su incremento técnico, donde mejor las encontraría sería en los socialistas tempranos franceses, sobre todo en SaintSimon y su escuela, en cuya publicística —su revista no sin razón llevaba el nombre de *Le Globe*— pueden comprobarse los primeros rasgos de una política explícita del mimo en perspectiva de teoría de la especie. Al sansimonismo se remonta la fórmula, válida hasta hoy en la teoría y en la praxis, de la era de la descarga, según la cual, con la irrupción de la gran industria en el siglo XVIII sonó la hora de acabar con la «explotación del ser humano por el ser humano» y, en su lugar, de introducir la explotación metódica de la Tierra por el ser humano. En el contexto dado puede apreciarse en su justo valor el contenido epocal de ese giro: por él la especie humana, representada por su vanguardia, las capas sociales de los *industriels*, se identifica como beneficiaria de un amplio movimiento de descarga; o, en la terminología de aquel tiempo: como sujeto de una emancipación. Cuyo objetivo fue señalado por la palabra evangélico-secular de la resurrección de la carne durante la vida.

Tal cosa sólo podía pensarse bajo el presupuesto de que la típica repartición de la carga en las sociedades agro-imperiales

de clases, la descarga y liberación de los pocos dominantes por la explotación de los muchos servidores, es revisable sobre la base de una descarga de todas las clases mediante un nuevo servidor general: la Tierra-recursos administrada ahora técnicamente a gran escala. Qué signifique la palabra clave sansimonista «explotación», *exploitation*, desde el punto de vista lógico-procesual, sólo se articuló explícitamente después de que la antropología filosófica del siglo XX, ante todo debido a los esfuerzos de Arnold Gehlen, desarrollara un concepto suficientemente abstracto de descarga.[229] Desde que esta idea está a disposición de las ciencias de la cultura pueden formularse enunciados generales sobre la orientación evolutiva de complejos sociales altamente tecnológicos, que sistémica y psicológicamente son algo más aprehensores que las manifiestamente ingenuas tesis del siglo XIX sobre la emancipación y el progreso. Si tanto el fenómeno como el concepto descarga se religan a la *exploitation* sansimoniana, resulta evidente que el efecto señalado para los muchos no puede conseguirse sin un desplazamiento de la explotación a un nuevo abajo.

Sobre este trasfondo puede formularse la tesis de que todos los relatos de las metamorfosis de la *conditio humana* son relatos sobre la explotación cambiante de fuentes de energía; o bien, descripciones de regímenes metabólicos.[230] Esta proposición no sólo abunda en una dimensión más general que el dogma marx-engeliano de que toda historia es historia de lucha de clases, es también mucho más apropiado para los resultados empíricos. Su generalidad alcanza más, puesto que abarca energías tanto naturales como humanas («fuerza de trabajo»); su correspondencia con los hechos es mejor, porque rechaza el mal historicismo de aquella doctrina según la cual todas las situaciones de cultura humana están ligadas en una única secuencia evolutiva de conflictos; además, a pesar de su

alto grado de abstracción, no conlleva distorsión alguna de los datos tradicionales. Una distorsión así aparecía en el polemógeno escrito instructivo del *Manifiesto comunista*, que guardaba silencio sobre la realidad de los compromisos de clase para generalizar normativamente el fenómeno, raro en comparación, de las luchas abiertas de clase; a riesgo de atribuir a los levantamientos de esclavos y campesinos de la historia anterior, junto con sus tendencias desesperadas, desprogramadas, a menudo vandálicas, significación ejemplar para las luchas de asalariados por la redistribución.

El relato de la explotación de las fuentes de energía alcanza su actual *hot spot* en cuanto se acerca al complejo de acontecimientos que tanto la historia social anterior como la más reciente llaman al unísono «Revolución industrial»; una designación equivocada, como sabemos entretanto, dado que tampoco se trata en absoluto aquí de un fenómeno «revolucionario», en el que el arriba y abajo cambien sus lugares, sino de la explicitación de la fabricación del producto por medio de sustitutos maquinales de movimientos humanos. La clave del tránsito del trabajo humano al trabajo maquinal (y a nuevas cooperaciones entre ser humano y máquina) reside en el acoplamiento de sistemas de fuerza con sistemas de ejecución. En la época del trabajo corporal tales acoplamientos permanecían, más bien, latentes, en tanto que el trabajador mismo, como conversor biológico de energía, constituía la unidad de sistemas de fuerza y de ejecución. Pero después de que en los sistemas mecánicos de fuerza se produjera un salto innovativo trascendental, pudieron pasar al estadio de desarrollo explícito.

Con ello comienza la epopeya de los motores: con su construcción entra en el escenario de la civilización una generación nueva de agentes heroicos, a causa de cuya aparición cambian radicalmente las reglas energéticas de juego

de las culturas tradicionales. Desde que hay motores entre nosotros adquieren significados radicalmente nuevos incluso conceptos físicos y filosóficos como fuerza, energía, expresión, acción y libertad. Aunque, normalmente, se trata de fuerzas domesticadas, la mitología de la burguesía nunca ha perdido completamente de vista su lado desatado, potencialmente catastrófico, transcribiéndolo mediante reminiscencias al género pre-olímpico de divinidades titánicas de violencia. De ahí la fascinación profunda que irradian las máquinas de explosión, sí, las explosiones en general.

Desde que han aparecido los neotitanes en medio de modernos mundos de vida, las naciones se han transformado en países de inmigración para máquinas motrices. Un motor es, en cierta medida, un sujeto de energía sin cabeza, que fue colocado en la existencia por interés en el aprovechamiento de su fuerza. Pero del autor sólo posee las propiedades inherentes al impulso, sin carga alguna de ejecuciones o reflexiones. Como sujeto descabezado, el motor no pasa de la teoría a la praxis, sino de estar parado a funcionar. Lo que en sujetos humanos, que tienen que pasar a la acción, ha de producir la descarga, lo lleva a cabo en motores el mecanismo de encendido. Los motores son esclavos perfectos, en los que no se mezclan consideraciones de derechos humanos cuando se les utiliza día y noche. No escuchan a predicadores abolicionistas que tienen un sueño: el sueño de un día ya no muy lejano en el que los motores y sus propietarios gocen de iguales derechos, y los hijos de los seres humanos y de los motores jueguen juntos.

Para integrar sistemáticamente los motores como agentes de la cultura se necesitan materias motrices de naturaleza completamente diferente a las substancias alimenticias con las que se mantenían en vida los sujetos humanos y animales de trabajo muscular en el mundo agro-imperial. Por eso, en la

epopeya de los motores los capítulos más dramáticos pertenecen a los cantos a la energía. Puede irse tan lejos como para plantear la pregunta de si la formulación del concepto abstracto, homogéneo de energía, de la energía *sans phrase*, por la física moderna sólo es el reflejo cientificista del principio motorización, con el que se sustituyó el acoplamiento inespecífico entre alimento y organismo por una relación precisa entre combustible y motor. Con el desplazamiento de la fuerza fuera del organismo comienza un capítulo en el gran relato de los procedimientos y estadios de la explotación de fuentes de energía, que conlleva todos los presupuestos para dictar un último capítulo permanente.

El gran relato de la descarga entre los modernos se instaura, como es sabido, con el informe sobre la invasión masiva de la primera generación mecánica de esclavos, a la que desde el siglo XVIII, con el nombre de *steam engines*, se dio carta de naturaleza en los países industriales surgentes en la Europa noroccidental. A la vista de estos nuevos agentes se insinuaron especialmente asociaciones mitológicas, dado que el principio de efecto de esas máquinas, la presión expansiva del vapor de agua encerrado, hace pensar, sin más, en el encadenamiento subterráneo de los titanes condenados de la teogonía griega. Puesto que hay que agradecer, en principio, el vapor de agua a la quema de carbón (las centrales termonucleares del siglo XX fueron las que introdujeron por primera vez un agente completamente nuevo), ese combustible fósil hubo de convertirse en el heroico portador de energía de la época inicial de la industria. Pertenece a las numerosas «dialécticas» de la Modernidad que el poderoso agente de confort carbón, por regla general, hubo de ser sacado a la luz del día mediante esfuerzos infernales de la minería subdiurna. Por ello, los mineros del siglo XIX y comienzos del XX, cuando había hambre de carbón, pudieron

proclamarse como testimonios vivos de la tesis marxista de que el contrato de trabajo asalariado no es otra cosa que la máscara legal de una nueva esclavitud. Al carbón prometeico le secundaron desde el tardío siglo XIX los aceites minerales y los gases naturales como otros portadores de energía fósiles: también ellos agentes de descarga y confort del máximo grado. Para su extracción hubo que superar resistencias de explotación de otro tipo que en el caso de minas subdiurnas. Ocasionalmente pudo observarse en su obtención un efecto que parece que puede designarse como una deferencia de la naturaleza, como si ella también hubiera querido contribuir por sí misma a preparar un final a la era, de carácter agrario, de la escasez y a sus reflejos en ontologías de la carencia y miserabilismos.

La escena originaria de este acercamiento de los recursos naturales a la demanda humana se produjo el año 1859 en la Pensilvania americanoestadounidense, cuando con ocasión de una perforación en la cercanía de Titusville apareció el primer pozo de petróleo y con él el primer gran campo petrolífero del Nuevo Mundo, y además en un estrato muy superficial de apenas más de veinte metros de profundidad. Desde entonces la imagen de la fuente eruptiva de aceite mineral, llamada por los especialistas «surtidor» o *gusher*, pertenece a los arquetipos no sólo del sueño americano, sino del mismo *way of life* moderno, abierto por energías de fácil acceso. El baño en petróleo es el bautismo del ser humano contemporáneo; y Hollywood no sería la central emisora de nuestros mitos válidos si no hubiera mostrado cómo uno de los mayores héroes del siglo XX, James Dean, un protagonista de *Gigante* (1955), se baña en su propio pozo petrolífero. El flujo de energía, continuamente en aumento, de depósitos fósiles, por de pronto inagotables, no sólo posibilitó el «crecimiento» constante, es decir los reacoplamientos positivos entre trabajo,

ciencia, técnica y consumo, durante un espacio de tiempo que duró más de doscientos cincuenta años, incluidas las implicaciones que, a causa de efectos continuados de descarga y confort, hemos descrito como rearme psicosemántico de las poblaciones; también ha consistido en un abrupto cambio de significación en venerables categorías de la ontología de la vieja Europa como «ser», «realidad» y «libertad».

Así, en el concepto de lo real se ha incrustado, mientras tanto, la connotación activista del siempre-poder-ser-también-diferente (del que hasta ahora sólo adivinaban algo los artistas, en cuanto lugartenientes del sentido de posibilidad), en contraposición al diagnóstico de la tradición, en el que la remisión a la realidad siempre estaba penetrada del *pathos* del ser-así-y-no-de-otro-modo: en consecuencia, exigía inclinarse ante el poder de la finitud, de la dureza y de la carencia. Una palabra como «mala cosecha», por ejemplo, estuvo cargada durante toda una era con la gravedad admonitoria de la doctrina clásica de lo real. A su modo, ello recuerda que el príncipe de este mundo no puede ser otro que la muerte (apoyada por los jinetes del Apocalipsis, sus eficientes secuaces). En una situación de mundo como la actual, caracterizada por la experiencia fundamental de excedentes de energía, el dogma medieval de la resignación ha perdido su validez: ahora hay nuevos grados de libertad, que penetran hasta en el nivel de los estados de ánimo de la existencia. No es extraño, pues, que la teología católica, que piensa esencialmente premoderna y miserabilístamente, haya perdido completamente la remisión a los hechos del presente, más aún que las doctrinas calvinistas y luteranas, que, después de todo, plantean las cosas medio modernamente. Consecuentemente, también el concepto de libertad hubo de desprenderse durante el transcurso de los últimos cien años de sus significados tradicionales. En sus series de tonos

concomitantes hace sonar dimensiones nuevas de sentido, sobre todo la definición de libertad como derecho a movilidad sin límite y a derroche festivo de energía.[231] Con ello, se generalizan democráticamente dos derechos señoriales de antes, libertad de movimiento arbitrario y gasto a capricho, a costa de una naturaleza obsequiosa; naturalmente, sólo allí donde ya actúan condiciones climáticas de gran invernadero. Dado que la Modernidad, en total, representa una figura sobre el fondo del color primario superabundancia, sus ciudadanos son provocados por el sentimiento de deslimitaciones permanentes. Pueden y tienen que darse cuenta de que su vida ha caído en un tiempo sin normalidad. El arrojamiento al mundo del demasiado se paga con la sensación de que el horizonte se desliza.

La zona sensible en la reprogramación de las determinaciones existenciales en la Modernidad concierne, pues, a la vivencia de liberación de la escasez, con la que los habitantes del palacio de cristal pronto entran en contacto, y a la que apenas alguna vez reconocen apropiadamente. Los sentimientos de realidad de los seres humanos en la era agro-imperial se señalaban por la escasez de bienes y recursos, porque a la base de ellos estaba la experiencia de que el trabajo, encarnado en la fatigosa agricultura, alcanza justamente para establecer islas precarias de artificialidad humana en la naturaleza. De ello hablan ya las antiguas teorías de la edad del mundo, que manifestaban resignadamente que incluso los grandes imperios se deshacen y las torres más arrogantes son allanadas en pocas generaciones por la naturaleza invencible. El conservadurismo agrario expresó sus consecuencias ecológico-morales en una prohibición categórica del derroche. Dado que el producto del trabajo normalmente no aumenta, sino que, en todo caso, puede complementarse con campañas de pillaje, a los seres

humanos del Viejo Mundo les resultaba claro en todo momento que el valor producido constituía una magnitud limitada, relativamente invariable y que había que proteger a toda costa. Bajo estas condiciones el derrochador tenía que ser considerado como loco. Por eso los gastos narcisistas de grandes señores eran interpretables sólo como actos de *hybris* (su transformación posterior en «cultura» no era todavía previsible).

Estas ideas dejaron de tener validez desde que con la irrupción del estilo energético-fósil de cultura hace algo más de doscientos años apareció en escena un liberalismo inquietante, que comenzó a dar la vuelta decididamente a todos los signos. Mientras que para la tradición el derroche significaba *par excellence* el pecado contra el espíritu de subsistencia, dado que ponía en juego la provisión, siempre escasa, de medios de supervivencia, en la era de la energía fósil se ha operado un cambio de sentido radical del derroche: entretanto puede designarse, en tono tranquilo, como la primera obligación del ciudadano. No que las provisiones de bienes y energías pasaran a rozar el infinito de la noche al día, sino que los límites de lo posible siempre se empujan más allá de manera constante, es lo que proporciona al «sentido del ser» una coloración fundamentalmente distinta. Sólo los estoicos cuentan todavía con las reservas. Para los epicúreos al uso en el gran invernadero de confort las «reservas» son precisamente aquello de lo que se puede suponer, por principio, que siempre seguirán siendo acrecentables. La disposición colectiva a un consumo mayor podría acceder en pocas generaciones al rango de una premisa del sistema: la frivolidad de las masas es el agente psicosemántico del consumismo. En su florecimiento puede apreciarse cómo la despreocupación consigue la posición de lo fundamental. En lugar de la prohibición del derroche se ha instaurado la

prohibición de la frugalidad: esto se expresa en las llamadas continuas al fomento de la demanda interior. La civilización moderna no se basa tanto en «la salida de la humanidad de su improductividad autoculpable»,[232] sino en el constante flujo de una plétora inmerecida de energía en el espacio de empresa y de vivencia.

En una genealogía del motivo derroche habría que señalar cuán profundamente el veredicto de la tradición sobre lo lujoso, ocioso y superfluo se fundaba en valoraciones teológicas. Según la opinión doctrinaria del monoteísmo, todo lo superfluo había de desagradar a Dios y a la naturaleza (como si ellos también contaran con las reservas).[233] Resulta digno de consideración que incluso el protoliberal Adam Smith, por muy dispuesto que esté a entonar las alabanzas de los mercados estimulados por el lujo, se mantiene en un concepto de derroche muy negativo; por eso a su ensayo sobre la *Wealth of Nations* le recorre el estribillo: derroche es ceder ante el «deseo de goce inmediato».[234] Pertenece al hábito de la «gente improductiva», sean sacerdotes, aristócratas o soldados, que a partir de una arrogancia, arraigada de viejo, profesan la creencia de que son llamados a dilapidar la riqueza generada por la masa productiva.

Tampoco Marx se desembaraza del concepto de derroche de la era agro-imperial cuando, tras las huellas de Smith, se aferra a la diferencia entre las clases trabajadora y derrochadora, con el matiz, ciertamente, de que ahora los poseedores del capital, mucho más que los «parásitos» feudales, adoptan el papel de derrochadores malignos. De todos modos, acepta con Smith que, a resultas de los nuevos modos de economía, hay un sobreproducto en el mundo, que va más allá de los pequeños potenciales de excedente de los tiempos agrarios. El autor del *Capital* estiliza a su burgués

como un noble vulgarizado, cuya codicia e infamia no conocen límites. En ese retrato de los capitalistas como rentistas no se toma en consideración alguna el hecho de que con el sistema del capital también comienza su carrera el fenómeno novedoso del *working rich*, que equilibra el «goce inmediato» con la creación de valor. Tampoco se presta atención, igualmente, a que en el Estado moderno de bienestar y redistribución la improductividad salta de la cúspide de la sociedad a la base; con lo que aparece el fenómeno casi inaudito del pobre parásito. Si en el mundo agro-imperial de los faltos de recursos podía suponerse, normalmente, que eran productivos explotados, los pobres del palacio de cristal —bajo el título de parados— viven más o menos fuera de la esfera de creación de valor (y su sostenimiento es menos un asunto de la «justicia» reclamable que uno de solidaridad nacional y humana).[235] Sus funcionarios no pueden, en todo caso, dejar de afirmar que se trata de explotados, que, a causa de sus privaciones, tienen derecho a indemnizaciones.

Puede, pues, que tanto los liberales como los marxistas emprendieran en el siglo XIX intentos serios de interpretar el fenómeno sociedad industrial, pero el acontecimiento energía fósil no fue percibido ni en un sistema ni en otro, por no decir ya penetrado conceptualmente. En tanto que colocaron el valor del trabajo, doctrinariamente excedido, a la cabeza de todas las explicaciones de la riqueza, las ideologías dominantes del siglo XIX y de primeros del XX permanecieron incapaces crónicamente de entender que el carbón industrialmente extraído y utilizado no es una «materia prima» como cualquier otra, sino el primer gran agente de descarga. Gracias a ese «trabajador natural» universal (que los alquimistas habían intentado buscar en vano durante siglos), el principio superabundancia hace su entrada en el

invernadero de la civilización.

No obstante, aunque bajo la presión de las nuevas evidencias uno se encuentre dispuesto a considerar los portadores fósiles de energía y las tres generaciones-motores, que son sus vástagos, la de las máquinas de vapor, la de los motores de explosión y la de los motores eléctricos, como los agentes primarios de descarga de la Modernidad, incluso cuando se quiere ir tan lejos al saludarlos como el *genius benignus* de una civilización más allá de la carencia y de la esclavitud muscular, no puede hacerse desaparecer del mundo el estado de cosas de que el inevitable desplazamiento de la explotación en la era de la energía fósil ha creado un nuevo proletariado, con cuyos sufrimientos son posibles las circunstancias descargadas en el palacio del bienestar. El peso fundamental de la *exploitation* actual ha pasado a los animales útiles, para quienes, gracias a la industrialización de la agricultura, se ha abierto la era de su producción y aprovechamiento masivos. En este tema las cifras dicen más que los argumentos sentimentales: según el informe de la Protección de Animales del Gobierno federal de 2003, el año 2002 fueron sacrificados en Alemania cerca de 400 millones de pollos, además de 31 millones de pavos y aproximadamente 14 millones de patos; en el caso de grandes mamíferos fueron conducidos a su aprovechamiento final 44,3 millones de cerdos, 4,3 millones de vacas y 2,1 millones de corderos y cabras. Cifras análogas hay que asignar a la mayoría de las sociedades de mercado, además de que es necesario añadir a los datos de las estadísticas nacionales cantidades enormes de importaciones. Las proteínas animales constituyen el mayor mercado legal de drogas. La monstruosidad de las cifras supera cualquier valoración afectiva; incluso las analogías con los holocaustos beligerantes de los nacionalsocialistas, de los bolcheviques y de los

maoístas no achican las rutinas abismáticas en la producción y aprovechamiento de vida animal (con esto, no queremos manifestarnos en este lugar sobre las implicaciones morales y metafísicas de la comparación entre exterminismos humanos y animales a gran escala). Si se considera que la cría masiva de animales tiene como presupuesto el explosivo incremento, posibilitado agro-químicamente, de la producción de forrajes, se hace reconocible que también la inundación de los mercados con la carne de los bioconvertidores animales se basa en las avalanchas de petróleo desencadenadas en el siglo XX. «En definitiva nos alimentamos de carbón y petróleo, después de que éstos se hayan transformado en la agricultura industrial en productos comestibles».[236] En estas condiciones puede preverse para el siglo en ciernes una intranquilidad creciente de las poblaciones en el gran invernadero, causada por un movimiento de defensa del derecho de los animales, ya hoy ampliamente organizado, internacionalizado, que subrayará la conexión indisoluble entre derechos humanos y maltrato a los animales.[237] Este movimiento podría manifestarse como punta de avanzadilla de un desarrollo que adjudica un nuevo significado a los modos de vida no-urbanos.

Si hubiera, pues, que nombrar el eje en torno al cual gira la transvaloración de todos los valores en la desarrollada civilización del confort, sólo la remisión al principio sobreabundancia podría dar una respuesta. Sin duda, la sobreabundancia actual, a la que gusta que se la viva siempre en el horizonte de incrementos y deslimitaciones, seguirá siendo la característica definidora de las relaciones futuras, aunque en cien años o algo más tarde el ciclo energético fósil llegue a su fin. Ya hoy puede reconocerse en esbozo qué soportes energéticos posibilitarán una era posfósil: se tratará, ante todo, de un espectro de tecnologías solares y de

carburantes regenerativos. A comienzos del siglo XXI, sin embargo, no se ha decidido aún sobre su forma concreta. Seguro es sólo que el nuevo sistema —algunos lo llaman lapidariamente la futura «economía solar mundial»— ha de superar las coacciones y patologías de la política fósil actual de recursos.[238]

Con el sistema solar se establece inevitablemente una transvaloración de la transvaloración de todos los valores; y dado que la dedicación a la energía solar actual prepara el fin al delirio del consumo de energía solar ya pasada, se podría hablar de un retorno condicionado a los «viejos valores»; pues todos los viejos valores eran derivados del imperativo a administrarse con la energía renovable en un ciclo anual. De ahí su profunda relación con las categorías de la estabilidad, de la necesidad y de la carencia. En el ocaso de la segunda transvaloración se perfila una situación atmosférica mundial civilizatoria, de la que se puede predecir con alguna probabilidad que manifiesta rasgos posliberales: llevará al poder una síntesis híbrida de vanguardismo técnico y moderación eco-conservadora (dicho en el simbolismo político colorista: negra-verde). Al expresionismo rebosante del derroche se le sustraerán cada vez más los presupuestos.

En tanto en la era posfósil permanecen vigentes las demandas que ha despertado el principio sobreabundancia en la época industrial, la investigación técnica tiene que preocuparse prioritariamente de las fuentes para un derroche alternativo. En las experiencias de sobreabundancia del futuro se hará valer inevitablemente una traslación del acento a corrientes inmateriales, dado que motivos eco-sistémicos prohíben un «crecimiento» continuo en el ámbito material. Probablemente se llegará a una disminución dramática de los flujos materiales, y, con ello, a una revitalización de las

economías regionales. Bajo estas condiciones podría irrumpir el tiempo de la acreditación de los hoy por hoy aún precipitados discursos sobre la «sociedad global de la información o del conocimiento». Entonces, las sobreabundancias decisivas se percibirán, sobre todo, en el ámbito de los flujos casi inmateriales de datos. Sólo a ellos corresponderá auténticamente la característica globalidad.

De qué modo la posfosilidad recaracterizará los conceptos actuales de empresariado y libertad de expresión es algo que por ahora sólo puede preverse vagamente. Es probable que el romanticismo de la explosión —dicho con mayor generalidad: los derivados psíquicos, estéticos y políticos de la liberación repentina de energía— sea juzgado retrospectivamente, desde las «suaves» tecnologías solares futuras, como mundo expresivo de un fascismo energético, globalizado en la cultura de masas. Éste es un reflejo del vitalismo desvalido que surge de la pobreza de perspectivas del sistema de mundo basado fósil-energéticamente. Sobre este trasfondo se entiende por qué la actividad cultural en el palacio de cristal delata una desorientación profunda, más allá de la convergencia, ya mostrada, entre aburrimiento y diversión. El nihilismo alegre de cultura de masas de la escena de los consumidores últimos resulta exactamente igual de desorientado y sin futuro que el nihilismo de gran cultura de la gente privada acomodada, que crea colecciones de arte para conseguir importancia personal. Vivir *high and low* hasta nuevo aviso, de acuerdo con la divisa: *après nous le solaire*.

Tras las últimas cadencias del régimen fósil-energético podría consumarse *de facto* lo que geopolíticos del presente han designado como *shift* del espacio atlántico al pacífico. Este giro pondría en funcionamiento, ante todo, el paso del ritmo de las explosiones al de las regeneraciones. El estilo pacífico tendría que desarrollar los derivados culturales de la

transición al régimen de energía tecnosolar. Si esto cumplirá, a la vez, las expectativas puestas en procesos de paz mundiales, en el equilibrio planetario de la riqueza y en la superación del *apartheid* global, es algo que encubre el futuro.

39

La excepción: anatomía de una tentación

Americanología[2]

Nadie discute en serio que el capitalismo mundial —por muy policéntrico que esté estructurado— prefiere ciertos lugares, países y poblaciones. Es indudable que los Estados Unidos de América cuentan entre sus zonas preferidas, por no decir que son su vivienda principal. Constituyen el país del mundo moderno que más que ningún otro se ha dado la constitución de una gran esfera de confort: aquí el palacio de cristal se presenta como país de inmigración. En consecuencia, la mayoría de los habitantes de Estados Unidos han desarrollado la inclinación a considerarse no sólo como agentes de una forma de economía, sino como sujetos de una motivación, para la que existe desde hace mucho tiempo un nombre irresistible: *The American Dream*.[239] A su determinación fundamental pertenece el postulado de que, virtualmente, el número de sus definiciones es exactamente el mismo que el número de habitantes del país. Pero si se reducen a sus radicales todos los sueños soñados en suelo americano-estadounidense sobre el significado de ser-en-ese-país, se llega probablemente a no más de tres motivos que puedan condensarse aún más.

El primero consiste en el postulado de que, por su propia naturaleza, Estados Unidos es el país en el que, a diferencia de las numerosas letargocracias en el resto del mundo,

cualquiera que *quiera hacer algo nuevo puede hacer algo nuevo* todavía. Entre los derechos constitucionales de los habitantes de Estados Unidos sobresale la expectativa de encontrar siempre un espacio que acepte favorablemente intentos e iniciativas. En un sentido mayor que sólo el geográfico se podría llamar a esto el derecho al Oeste, dado que «Oeste» —lo vimos a la luz de las explicaciones precedentes— significa un símbolo de impunidad en caso de penetración unilateral en zonas inexploradas, se llamaran antes Wyoming y California y hoy se llamen investigación genética, nanotecnología, colonización de Marte o vida artificial.

La segunda característica hay que conectarla con el término *elección*, una expresión que se desliza entre un espectro significativo multicolor, comenzando con la representación de que para los americanos es la cosa más natural del mundo estar a la cabeza desde cualquier punto de vista, hasta llegar a la idea, pocas veces expresada pero perceptible en muchos lugares, de que el sentido profundo de ese país es el de albergar la superación protestante de la excepción judía. Elección es la declinación angloamericana de la subjetividad inventada en la Europa continental, según la cual el transatlántico ser-sujeto designa la posibilidad de, más allá de la vida normal, no conmocionada, ser llamado a agente de una misión sentida íntimamente. Elección es la contraseña americana para la desinhibición del obrar y aparecer sobre el escenario del mundo. En consecuencia, el *mission statement*, la profesión de fe en el proyecto, constituye la aportación original de América a la lista de los actos de habla. El lado lingüístico del americanismo no sólo se expresa en los superlativos, a menudo ridículos, que con tanta profusión utilizan los hijos de esa nación; donde con mayor compromiso aparece es en los gestos verbales con los que los ciudadanos de Estados Unidos se obligan por juramento a sus *commitments*.

La muy comentada religiosidad de los americanos estadounidenses, enigmática para europeos, implica muy a menudo la idea, sólidamente precristiana, reformulada con gran energía criminal por Calvino, de que Dios está con los vencedores, da igual lo que las flautas dulces neotestamentarias canten o digan sobre la predilección del Todopoderoso por los débiles.[240]

La tercera característica concierne al psicodinámico contrato social de Estados Unidos, por el que se establece la preeminencia incesante de las manías sobre las depresiones. Este hecho se manifiesta, entre otras cosas, en el código del optimismo, tan reconfortante, aunque no pocas veces irritante, para visitantes de Europa, que representa el lenguaje propio del país (aunque no falten idiomas de autocrítica e incluso una versión propia del negativismo). De él procede la costumbre animosa del americano medio de formular los problemas como retos. La consecuencia espontánea es que a las resistencias se responde con programas para vencerlas. En ninguna otra parte del mundo sería imaginable que una iniciativa para la intensificación de la investigación sobre el cáncer y otros proyectos médicos se revistiera en forma de un requerimiento de elevación del presupuesto de Defensa, como se lee en el *New York Times* del 3 de mayo de 1998: dado que la derrota en la lucha contra enfermedades invictas hasta ahora es inamericana por principio, hay que emprender la guerra contra pérfidas causas de muerte, movilizando «la voluntad entera de nuestra nación» (es de suponer que en este juego de lenguaje se ocultan ecos de la *war on poverty* de la era del New Deal). Tras el 11 de septiembre de 2001 se abrió en la guerra contra lo invisible un confuso segundo frente muy tenido en consideración, ya que es igualmente inamericano ser atacado por terroristas impalpables. Las movilizaciones nacionales contra la enfermedad y el enemigo oculto son

resultados directos de un implícito apéndice constitucional mánico, según el cual a ningún ciudadano de Estados Unidos se le puede exigir que permita que exista un motivo interno o externo para depresiones. Los *US-citizens* gozan de un derecho extrahumano, que exige la subordinación de los afectos depresivos al sentimiento euforizante y sanciona la eliminación de las causas de lo deprimente por el medio que sea. Quien vive en Estados Unidos puede hacer uso siempre, con el aplauso del entorno cultural, del derecho a un consecuente allanamiento imaginativo y real de los estorbos del entusiasmo. Esto conduce a un hábito de obligada falsificación emocional colectiva de balance, porque nadie quiere llegar a un saldo negativo entre entusiasmo y depresión. Puede que tenga su razón para el ámbito de los negocios en dólares que conocedores del panorama tras el escándalo de *Enron* hayan afirmado que eso sólo constituye la punta de un iceberg de magnitudes monstruosas; no habría que perder de vista hasta qué punto se asienta el dólar ya en una economía de sentimientos, en la que el ocultamiento de motivos de depresión y la falsificación encubierta de los activos penetra el sistema de motivación entero.

Resumiendo las tres características primarias, puede avanzarse el juicio: según su diseño psicopolítico, los Estados Unidos de América son el país del escapismo realmente existente.[241] Hogar de evadidos de todo tipo, alberga ante todo seres humanos que, a la vista de la falta de esperanza de sus situaciones patrias anteriores, se han trasladado a un amplio espacio de segundas oportunidades. Lugar de asilo de innumerables desesperanzados y náufragos, acogió a muchos de los fugitivos que pudieron salvarse del oleaje de la historia universal. País de inmigración para excedentes impulsivos libres, ofrece un campo de acción sobre todo a aquellos que creen en la prioridad de la iniciativa sobre las inhibiciones.

Como ciudad resplandeciente sobre la colina, muestra a un tropel sin fin de enviados del otro lado, de lo sombrío, una planicie suficientemente amplia como para proporcionar el derecho de colonización y expresión a todos los entusiasmos, y a distancia segura unos de otros. Si hubiera que articular el esplendor y la paradoja de Estados Unidos con una frase, ésta sería: permitieron a las fuerzas de la «historia» retirarse de la «historia». Otra frase explica, después, la tentación actual: las fuerzas evadidas de la «historia» se dedican precisamente a redescubrir para ellas la «historia».

La *charme* que irradia a todo el mundo América procede, pues, de la constitución psicopolítica de su «sociedad». Los habitantes de los «Estados» han conseguido desde el siglo XVIII producir una versión no-leibniziana de optimismo, que se pudo actualizar una y otra vez, renovadamente, hasta el presente. Según ese modelo, el mundo dado puede valer como el mejor, en tanto que visto desde Ellis Island es suficientemente perfecto como para poder admitir perfeccionamientos adicionales ilimitados. Esta postura se ha considerado a menudo como ingenuidad debido a motivos plenamente positivos; se trata, en verdad, de una nueva formulación del sentido del ser bajo el punto de vista de la cooperación en su mejoramiento.[242] Esto no implica un reatornillamiento de optimismo y mejorismo, como creen algunos europeos complacientes con América, sino la elevación del optimismo a supraoptimismo. Permite la conexión, históricamente sin par, de realismo duro y falta de respeto ilimitada a lo real; prefigurada, en todo caso, en la proba religiosidad de los antiguos romanos, que supieron compaginar una piedad sentimental por la tradición con una crueldad mecánica respecto a los problemas del presente. También los romanos imperiales podían inclinar la cabeza ante lo más alto, para pasar, después, sin ceremonias, a los

negocios diarios de la represión. Y de ahí que Benedicto de Nursia encontrara la consigna más efectiva para el Nuevo Hombre de una Europa posromana al sustituir el venera-y-mata del romanismo por el reza-y-trabaja de la civilidad monacal cristiana.

Se entiende, pues, por qué los propósitos filosóficos y psicopolíticos del *way of life* americano producen la acuñación más perfecta de un modo de existencia poshistórico. Mientras que los europeos (como, junto a ellos, los japoneses, los chinos, los indios, los rusos y algunos otros) sólo entran en el mundo de condiciones poshistóricas a lo largo de los últimos cincuenta años, a buen paso, como recién llegados, los americanos, a causa de su camino especial, pueden valer como los veteranos de la poshistoria. Para ellos, la noticia del fin de la «historia» ya no es desde hace mucho novedad alguna. En su caso, la ruptura con los viejos guiones se cumplió ya con la fundación del país. La «revolución» americana se produjo a la vez que la declaración de independencia, que no sólo dejó atrás la madre patria inglesa, sino el sistema entero de medidas, pesos y prejuicios sobre la carga del mundo europeo. Por eso el concepto «revolución», si se piensa política y futuristamente, suena para americanos nativos a excitación absurda, como si alguien quisiera exigir de ellos volver otra vez a hacer la guerra contra la corona británica, que ya ganaron hace doscientos años.

El único movimiento de liberación que sigue pareciendo sensato a los americanos estadounidenses es aquel con el que uno intenta liberarse de los vestigios personales de la vida histórica, de la extracción de la propia familia: todo individuo puede repetir privadamente la secesión de la historia, en tanto libera al hijo interior del dominio del mundo paterno. La amplitud inconmensurable de los paisajes terapéuticos americanos evidencia el alejamiento de sus habitantes de todo

aquello que una vez fue realidad exterior opresiva. No hay que olvidar en ello que el punto de mira de la liberación del niño interior americano es el tipo ancestral de vencedor, el vencedor que hoy aparece en el escenario con los rasgos de la víctima. Innecesario decir que los innumerables yo-mismos-niño del archipiélago terapéutico Estados Unidos siguen constituyendo aún el bastión más fuerte de la poshistoria. Así como ya los inmigrantes sólo pudieron convertirse en auténticos americanos al precio de la despedida de la identidad que traían consigo,[243] ahora sus descendientes liquidan también el residuo psíquico traído de los mundos interiores de ayer al Nuevo Mundo. La terapia americana consiste en transformar la ruptura histórica en *self reliance* poshistórica.

Naturalmente, también el concepto de trabajo ha perdido en Estados Unidos su sentido paleoeuropeo: no designa meramente la participación en una transformación del material en un producto de mayor valor mediante energía investida (hasta que en el punto de fuga de la creación de valor de los trabajadores se liberó del trabajo como tal). El trabajo americano es una *performance* cuyo significado reside en mostrar cómo el sujeto avanza desde la abundancia de las oportunidades hasta la superabundancia del éxito. ¿Dónde, si no, sería imaginable que la gente se vaya al sur para currar aún más que en el antiguo lugar de residencia? ¿Y dónde, si no, los seres humanos en una cultura oficialmente igualitaria podrían contemplar con tanta tranquilidad la apertura cada vez más profunda del abismo entre ricos y pobres? La desvergüenza relajada de la oligarquía americana demuestra hasta qué punto las aureolas que rodean en aquel país a todo éxito son percibidas por una gran parte de los americanos como emanaciones de su propia fe. En el clima meritocrático aparecen incluso los logros recompensados excesivamente de

los demás como pruebas de la validez del sueño común. De ahí la ausencia, tan envidiable para los europeos, de resentimiento frente a aquellos que lo han conseguido.

Sobre este trasfondo se entiende por qué los números siempre engañan cuando se trata de los Estados Unidos de América. Según su economía profunda el país no tiene necesidad de balances. Vive en un mundo por encima de números, ya que nunca, como en el crecimiento trivial, se pasa de un valor dado a otro superior, sino que uno se encuentra en el movimiento de perfección a superperfección. Sólo para una consideración superficial Estados Unidos depende de un crecimiento económico y demográfico continuo, como cualquier nación en el sistema capitalista. Pues no son las cifras económicas las que demuestran su grandeza; su grandeza, al contrario, irradia las cifras.

La espina en la carne de la gran nación escapista es, de todos modos, el hecho de que Estados Unidos, desde el final de la Segunda Guerra Mundial, ya no dispone de lo que patriotas de hoy llaman *energy independence*. Desde el encuentro entre el presidente Franklin D. Roosevelt y el rey Ibn Saud a bordo del *USS Quincy* cerca del Canal de Suez (pocos días después de la Conferencia de Yalta, en febrero de 1945), la alianza estratégica entre los dos grandes polos escapistas de la Tierra se ha convertido en una de las constantes de la política mundial de esta época. Desde ese momento el escapismo narcisista de Estados Unidos va estrechamente unido al escapismo narcótico de los Estados rentistas árabes. A causa de su fuerte dependencia de importaciones de petróleo de las regiones del Golfo Arábigo, pues, la excepción americana sigue supeditada humillantemente a circunstancias externas; la doctrina de Carter de que Estados Unidos se preservará siempre, por todos los medios, el control de las reservas del Golfo

conceptualiza esta atadura. No asombra, entonces, que por este lazo realista la fealdad del mundo histórico se infiltre en el interior de la esfera de gloria americana.[244]

Circunstancias actuales muestran cómo la nación de la Tierra más estructurada poshistóricamente, en el punto álgido de su desarrollo de poder cae en la tentación de querer irrumpir de nuevo por sí misma en la «historia»; y esta vez no sólo ya en el papel de árbitro, que, saliendo por cortos momentos de su reserva, acaba con las disputas indignas de las potencias históricas. La actual incursión americana en el acontecer mundial porta los rasgos de una restauración general: implica la retroconversión de Estados Unidos en una potencia histórica; algo impensable sin la reinterpretación del mundo como un escenario en el que las cosas siguen sucediendo, o vuelven a suceder, históricamente. «Historia» significa, sin embargo, como ya lo hemos explicado, la fase de éxito del estilo unilateral de acción.

Las turbulencias en torno a la guerra contra Irak, intensamente deseada, preparada con mucha antelación y desarrollada con unilateralidad modélica por la administración Bush, tuvieron un efecto secundario mental, mundialmente observable, que dejó ampliamente en la sombra las consecuencias inmediatas de las luchas: de golpe, Estados Unidos se hizo perceptible como cuerpo extraño en el ecosistema moral de la comuna poshistórica del mundo, ya que su gobierno dejó, más clara de lo que nunca lo había estado, la voluntad de jugar el papel de la única potencia histórica que quedaba, y no sólo para esa ocasión, sino también para el futuro. Para explicar qué labor desempeñaban los americanos en Irak George W. Bush tuvo que echar mano, ciertamente como acostumbrado, del Antiguo Testamento, de Isaías 61: «… él me envió para que anuncie la

excarcelación a los presos y la liberación a los encadenados». Pero aún con más énfasis se remitió a la «historia», en la que sólo el drama actual produce sentido:

> La llamada de la historia ha recaído sobre el pueblo apropiado…[245]
>
> Nos encontramos en un momento decisivo en la historia de nuestro país y del mundo civilizado; una parte de esa historia fue escrita por otros; el resto lo escribiremos nosotros…[246]

En este caso hay que atribuir calidad analítica a la frase. Saliendo de la poshistoricidad, la América de Bush se rehistoriza de modo inequívoco al reivindicar para sí ante el mundo las insignias de la historia que hay que hacer. Cinco emblemas, sobre todo, hay que reclamar para esa historia por hacer: el primado de la fuerza, la nobleza de motivos, el privilegio de la unilateralidad, la autoamnesia respecto a la violencia causada y a causar y el control sobre las palabras (e imágenes) que siguen a los hechos. Para esa rehistorización unilateralmente programada América arriesga el distanciamiento de los aliados en Europa y en el resto del mundo, pero más aún la ruptura con sus mejores tradiciones propias. Se permite, además, la provocación de desdeñar demostrativamente el coro de molestos razonables, entre ellos los más estrechos amigos de este lado del Atlántico: sus excitados ideólogos llegaron tan lejos al discriminar a ese grupo como una banda europea de cobardes e imberbes, de comedores de queso blando y consumidores de vísceras sospechosas. Con entusiasmo patriótico algunos americanos reprocharon a los franceses, incluso, no ser otra cosa que una cuadrilla de husmeadores de mujeres que descuidan su aseo personal. Si las palabras significaran guerra, numerosos comentadores patrióticos estadounidenses habrían declarado la guerra hace tiempo a los escépticos del resto del mundo.

Como una cultura irruptora de agentes de la época histórica más virulenta de Europa, la política de los Estados Unidos de

América sale al estrado celebrando las nobles motivaciones propias con ánimo entusiasta, aseverando la capacidad de resistencia nacional, segura de la victoria antes ya del comienzo de las acciones, dispuesta a la impenitencia y reconcentrada en sí misma tras la operación concluida, redactando siempre sus propios balances de éxito, reafirmando monótona y sumariamente la corrección de los ataques llevados a cabo, y, por lo demás, resuelta a enterrar las víctimas de las filas americanas con el acostumbrado despliegue ceremonial y a dejar a los suyos las muy numerosas víctimas del otro lado con un pésame formal a nivel subalterno. Como en una escena tempranomoderna, Estados Unidos moviliza sus flotas con el fin de propulsar, como potencia marítima, la toma del mundo; como una potencia colonial moderna, hace uso de las armas aéreas y etéreas con el fin de imponerse, en guerra asimétrica, a perdedores sin esperanza; como una potencia neoapostólica de evangelizadores (ver *supra*, págs. 77-ss.), reivindica el derecho de invasión, que proviene de la conciencia de tener que entregar, si es necesario con violencia, el regalo de Dios a la humanidad —en este caso, la *democracy*— a receptores hostiles. Observemos que en el árabe moderno circula recientemente el vocablo *damakrata*, que significa tanto, aproximadamente, como «invasión occidental de un país con el fin de hacer de él una economía de mercado».[247]

El motivo decisivo desde el punto de vista histórico-filosófico de la guerra de Irak consistió en el restablecimiento explícito del unilateralismo como estilo de praxis, del que sólo ahora, a la luz de la teoría de la acción, se reconoce hasta qué punto había sido la característica determinante del período histórico-universal. Desde una perspectiva spinozista, la única justificación de la toma del mundo por los europeos habría que haberla encontrado en el hecho de que existían las fuerzas

para ello; dado que a todo poder le es inherente un deber específico, los europeos imperiales no habrían hecho en su tiempo más que seguir a pasos las vías de fuerza ínsitas en su propia capacidad. De modo análogo, la intervención británico-americana en Irak podría interpretarse así: ofreció la prueba del espíritu y de la fuerza en tanto se presentó en el escenario geopolítico como simple *posse* imperial. Se hizo lo que se hizo —por dar la palabra a Tony Blair«porque lo podíamos hacer».

Naturalmente, todos los observadores, también los dispuestos amigablemente frente a Estados Unidos, son conscientes de que el militarismo americano está condenado desde hace tiempo a evidenciarse en el mundo poshistórico como un parásito del ayer. Según su naturaleza y origen, la milicia de Estados Unidos es una reliquia de la «historia», en la que América se dejó envolver desde 1916 en cierto modo como un moderador armado, sin poner en cuestión de momento su apacible aislamiento. Desde su propia estrella los americanos trazaron una poderosa tangente al mundo histórico, donde almas no-libres rodaban por el polvo de sus guerras. Pero, en lo sucesivo, los ejércitos americanos, durante sus intervenciones en Europa y en el Pacífico, crecieron hasta convertirse en una potencia monstruosa; prácticamente incontrolables, se inflaron durante la competencia armamentística con la Unión Soviética, que duró casi medio siglo y puso a disposición medios enormes para la así llamada defensa; se estacionaron al final en un nivel peraltado, cuando la «historia» se aprestaba a desaparecer en el empate nuclear.

El significado de la era del gran rearme para el ciclo de aprendizaje poshistórico se muestra en retrospectiva en el hecho de que en ella la inhibición mutua de actores del máximo rango se había convertido en evidencia primaria de la política mundial. Desde que también los generales llegaron a

comprender que el ataque había perdido su prioridad en la historia de la violencia armada, la misma institución histórica guerra pareció madura para la poshistorización. Pero, como se reconoce ahora, la época de empate dejó detrás de sí una herencia equívoca, cuyo lado oscuro aparece hoy a la luz en la idea de la administración americana de que la experiencia inhibidora se ha remitido exclusivamente al nivel militar y puede pasarse por alto tras la desaparición de la confrontación Este-Oeste. Con una ceguera que hace pensar en héroes antiguos los estrategas americanos y sus consultores, gracias a su merecida incapacidad de reconocer hechos elementales, no se dan cuenta de que la inhibición recíproca constituye el *modus operandi* del contexto posmoderno de mundo como tal, puesto que éste se basa irrecusablemente en concentración, reacoplamiento y —por emplear ahora, a pesar de todo, la gastada palabra— redificación.

Desde entonces ronda una tentación sin par en el Oeste desavenido: la tentación de escribir nuevos guiones a la «única potencia mundial» para su desinhibición. ¿Significa esto que la hora de los intelectuales (cfr. *supra*, págs. 85-ss.) suena otra vez? ¿Experimentaremos de nuevo cómo hay intelectuales que se dan prisa en secundar a los dispuestos al ataque en el paso de la ilusión a la praxis? ¿Hay que estar dispuesto a que analistas-consultores y publicistas del tipo de Brzezinski, Kagan, Kaplan, Luttwak, Wolfowitz, Podhoretz, Fukuyama, Rice, y otros, lleven adelante su asalto a los corredores del poder con más éxito aún que en los episodios conocidos hasta ahora de la gran política? ¿No se apresuran ya por doquier, realmente, los escritores de discursos del imperialismo a tomar posiciones clave en el nuevo mercado semántico?

De hecho, la re-ideologización del espacio público está en plena marcha, para expertos en poder autonombrados se perfilan tiempos áureos, igual que para los realistas que

predican una nueva dureza, o sea, un retorno a las reglas de la vieja *realpolitik*. Por el momento, ciertamente, parece que no son tanto los consejeros académicos a quienes toca echar carta, sino los activistas islámicos (y sus intérpretes occidentales, que se quieren hacer útiles como intérpretes de sueños del poder venidero).[248] La importancia de los islamistas para la rehistorización de Estados Unidos no puede ser evaluada lo suficientemente alto en la actualidad. Parecen ser los hombres del día, que dirigen la «llamada de la historia» a sutiles oídos presidenciales; oídos que, inesperadamente, están abiertos al consejo del enemigo. Los neocriminales unilaterales del Próximo Oriente son quienes, con mayor claridad que todos los consultores domésticos, gritan a los actores de los centros de poder occidentales los lemas para la desinhibición de golpes unilaterales propios.

Vemos, entretanto, cómo la política exterior de Estados Unidos desarrolla punto por punto la paradoja de la excepción americana. Ésta puede articularse en diversos giros de sentido emparentado: para salvar el sueño americano, sus actores determinantes se dan prisa en despertar de él; para salvaguardar el privilegio de haber escapado de la historia, los dramaturgos políticos conducen de nuevo su país a la historia con paso firme; para asegurar su magnífica levedad del ser, los equipos directivos de Estados Unidos abordan pesadas sobrecargas; para asegurar a su país las fuentes de su optimismo, sus creadores de clima intelectuales lo precipitan en el realismo más negro.

Donde con mayor claridad se comprueba la última paradoja es en los inteligentes libros de asesoramiento del poder del corresponsal de guerra y polemólogo Robert D. Kaplan: *Warrior Politics. Why Leadership Demands a Pagan Ethos*, 2002, y *The Coming Anarchy. Shattering the Dreams of the Post*

Cold War, 1997/2001, dos libros que no persiguen otro fin que poner en forma a la nación de la bandera estrellada para un mundo hobbesiano, que supuestamente no está sujeto a la ley de la concentración civilizante, sino a merced de un generalizado golpear y apuñalar en espacios prácticamente inestatales. Kaplan no admite duda alguna sobre quién puede entrar en consideración como único para el papel del Leviatán planetario.

La *translatio historiae* a Estados Unidos se lleva adelante en este momento con toda la pompa y ceremonia que corresponden a una investidura. El ritual se abre con la transferencia del punto cero territorial del que irradiarán en el futuro todos los mandatos para una acción neohistórica: desde el otoño de 2001 hay un Santo Sepulcro americano, *Ground Zero*, ese regalo del islamismo militante a la potencia auto-rehistorizante, un regalo en el que, por lo demás, se vuelve a comprobar la fuerza adamítica de lo americano de estampar sobre lo real nombres autoexpresivos. Continúa con la transferencia de la inocencia, de la figura central de la moral posmoderna y victimológica, sin la que tampoco en los guiones de la neohistoria se puede pensar ningún inicio de ataque más: el ataque tiene que producirse en el futuro en nombre de la víctima. Se redondea con la transferencia del poder de declarar el estado de excepción, y no sólo, ciertamente, con la voz del soberano político, que llama enemigo a su adversario durante la duración del conflicto, sino también con la del soberano ontológico, que constata en el mundo el *factum* de lo antagónico y le declara la guerra permanente.

Con eso parece que se ha conseguido un *remake* completo de la «historia». A la *translatio actionis* a Estados Unidos —tras la renuncia de Europa después de 1945, un hecho consumado— se añade la *translatio passionis*, que desde el

september eleven representa un nuevo color en la bandera americana. Desde que el superautor potencial puede presentarse también como supervíctima no hay nada que impida la movilización del país hacia el, así llamado, hacer historia universal; nada, excepto su tradición democráticoescapista.

Lo que sigue ahora, por lo que es reconocible hasta el momento, puede resumirse bajo el título: «La venganza de la poshistoria». Pues muy lejos de dejarse infectar por el ímpetu de la autodefinida como potencia histórica, buena parte del resto del mundo, democráticamente comprometido, parece haberse juramentado para complicar la vida al último autor resplandeciente sobre la Tierra. Mientras que el ejército americano en Irak —apoyado marginalmente por británicos, polacos, italianos y otros aspirantes a propinas que toquen a los camareros de la mesa de la «historia», puesta de nuevo— anuló en pocos días a las tropas desmoralizadas de Sadam Husein, el enorme resto de los no-amigos de hechos bélicos en todo el mundo se alineó con nueva autoconciencia, como si sólo hubiera comprendido del todo por el espectáculo ofrecido cuáles son los valores propios. No son otros, naturalmente, que los de la América poshistórica de ayer, a los que desde 1945 se ha acercado desde todos los lados por caminos rectos y torcidos. Esos críticos de la guerra de Irak no contradicen a la administración americana con la voz del «antiamericanismo» (una expresión que algunos agitadores gustan de entender como una segunda denominación para «antisemitismo», sólo para hacer alardes de lo importuno de la contradicción). Dicen lo que hay que decir desde su punto de vista, no por un prurito inmaduro de diferencias, sino en consonancia con la lógica poshistórica, que en el comportamiento unilateral de la potencia mundial ve una cita de tiempos dorados de desconsideración europea. De lo que

se trata en los reparos polifónicos frente al hábito de política exterior de Estados Unidos, no es nada más ni nada menos que de un antiunilateralismo clarificado y maduro. En un campo de praxis política altamente retroacoplada, éste representa desde hace tiempo un modo natural de cultura cooperativa; a la que pertenece también que las diferencias necesarias se presenten discreta y consideradamente como «crítica entre amigos». Por lo demás, resulta claro por qué Israel, aliado co-excepcional de América y co-despreciador de la opinión internacional, llega a sentir en su propia carne una parte del ilustrado espíritu antiunilateral. Los interesados en ello, si quieren, pueden malentender esto como «nuevo antisemitismo», que, por lo demás y para complicar el asunto, también lo hay, aunque la expresión antisemitismo, que designaba el racismo político y con ello un asunto interior europeo sobrepasado, ya no resulta adecuada desde hace tiempo para las nuevas y viejas tensiones entre Israel y sus abominadores árabes y musulmanes.[249]

Pero ¿por qué muchísimos americanos, también los que no son sospechosos de bushismo, tienen tanta dificultad en redescubrir la auténtica voz de América en las voces de los otros, escépticos frente a la guerra, desde el Sena hasta el Ganges? ¿No podrían entretenerse y conversar perfectamente los veteranos de la vida poshistórica con los reclutas provenientes del resto de países? ¿No sería la reacción más natural, para americanos que se entienden correctamente, la de dar la bienvenida a todos los rezagados que abjuran de la carga paleoeuropea de tener que hacer historia? ¿Cómo es posible que la cultura más madura de la poshistoricidad se sustraiga a nivel político a las evidencias primarias del mundo poshistórico (las leyes del efecto recíproco, del regreso de los hechos a su autor y del retroacoplamiento o retroalimentación sistémica de operaciones) con tanta aversión y menosprecio,

un menosprecio que donde con menor disimulo se manifiesta es en el trato de Estados Unidos con las Naciones Unidas (a sus ojos ya no más, entretanto, que una máquina de producción de parálisis simultáneo-traducida y un semillero de una bohemia diplomática mediocre)? Pero aunque esos juicios fueran correctos habría que preguntar: ¿por qué a los americanos estadounidenses, políticamente de turno, les falta de una manera tan manifiesta la voluntad de hacerse miembros de un club que aceptaría sin más gente como ellos?

La respuesta *moral* a esas preguntas dice que Estados Unidos, por sentido de responsabilidad, se habría identificado con su papel de potencia clave de ordenación política en el mundo; ese gran país, consecuentemente, tendría que cuidar su unilateralismo benigno para poder eliminar el maligno de los países fanáticos (que se guarnecen con el predicado *rogue*). Una respuesta *realpolítica* replicaría a ello que Estados Unidos está condenado a un cálculo de intereses geopolítico agresivo para ocupar tantas posiciones clave en el tablero de ajedrez geopolítico como sea posible antes del fortalecimiento de nuevos *global players* como China y Europa (a lo que también pertenece, por lo demás, la posición de jaque mate en que se encuentra Europa debido a la integración, que desea Estados Unidos, de Turquía en la Unión Europea). La respuesta *noopolítica* —como han propuesto últimamente los expertos en *cyberwar* Arquilla y Ronfeldt— constata que Estados Unidos, a la vista de la *information revolution* imparable, movilizó sus recursos ideales y comunicativos con el fin de ejercer su predominio en la noosfera del siglo XXI con toda consecuencia.[250] La respuesta *mitodinámica*, finalmente, puede interpretarse a partir de los motivos generales del Sueño Americano: quien se define como su soporte activo es contrario a comprometerse en situaciones en las que todo aquel que quiera hacer algo no tenga suficiente ámbito de

juego para hacer lo que se le ocurra; es y permanece contrario a prescindir del sello de la elección, estampado imborrablemente en los cuerpos y almas de los sensibles a ello; es y permanece contrario a dar preferencia a los motivos objetivos para estar deprimido frente a la prerrogativa del entusiasmo.

Así pues, la secesión americana de la historia tuvo un precio, cuyo monto puede llegar a cifrarse poco a poco: para poder salir a la poshistoria ya hace más de doscientos años los secesionistas tuvieron que exportar y conservar una conformación de sujeto paleoeuropea, que ahora se inmuniza contra el aprendizaje para la poshistoricidad generalizada. La unión de situación poshistórica de excepción y fuerte posición de agente esperaba a disolverse explosivamente antes o después, a más tardar en el momento en el que los excedentes de impulso del potencial americano ya no pudieran desplegarse en proyectos nacionales (y en el culto al héroe de los guiones de Hollywood).[251] Desde entonces, la reclamación de la «historia» real por agentes dispuestos a la acción está en el aire, y tanto más cuanto que después del atentando del 11 de septiembre la psique americana se manifestó totalmente incapaz de poner freno al espíritu de venganza. Es verdad que a más tardar tras la debacle de Vietnam numerosos ciudadanos de Estados Unidos comenzaron a vislumbrar hasta qué punto estaba en peligro su sueño —no menos por el proceso interno del experimento americano que por el curso externo del mundo—, pero sólo unos pocos quieren proseguir hoy el camino que, tras la guerra injusta perdida en Asia oriental, había conducido al país a una fase de incertidumbre en sí mismo y de nueva conciencia.

La primera rehistorización de América tras 1968 se

produjo bajo el signo de la decepción, de la depresión narcisista y de la autoinculpación por los crímenes de guerra cometidos en el escenario vietnamita en Asia oriental; en ese tiempo se trataba de sobreponerse a la evidencia de que el país había perdido su privilegio de ser-bueno. El primer regreso a la historia (que fue a la vez un regreso a la fealdad) fue llevado a cabo con ayuda de modelos de crítica cultural excesiva, de procedencia alemana y francesa, y desembocó en un culto a la singularidad étnica y victimista interpretado como «historia desde abajo».[252] En ello jugó un papel sobresaliente la *critical theory* como *ready-made* de crítica social: proporcionó una demostración de cuán fácilmente la crítica puede ser convertida en *kitsch*; porque así como en el sistema del arte el *kitsch* funciona como *shortcut* para grandes sentimientos, así el *kitsch* crítico como *shortcut* a la indignación. Él transforma en un artículo de masas el desdén de los sentimientos buenos por los hechos malos. Innecesario explicar cómo es que en Estados Unidos tuvo que haber un mercado para ello.

Entretanto está tan saturado que, ni una vuelta más de la espiral masoquista, ni una radicalización adicional de la sospecha, ya excesiva, contra el «sistema», pueden arrojar ganancias morales.[253] Por el contrario, la segunda rehistorización se escenifica plenamente, desde la era de George Bush *senior*, al estilo de una restauración mánica. Se trata otra vez, como algo natural, de la «historia» desde arriba, mejor: desde arriba del todo. Si la «historia» actual ha de fluir directamente de las fuentes supremas, ha de producirse como la acción presente de Dios a través de una nación elegida, cuyos dirigentes, comparables a jesuitas protestantes (cfr. *supra*, págs. 80-ss.), han encontrado la estrategia más efectiva para la autodesinhibición. También con ese regreso a la historia llegó al poder una variante de *kitsch*, esta vez como *ready-made* de teología política.

En el año 1993 publicó Edward N. Luttwak un libro bajo el título programático: *The Endangered American Dream. How to Stop the United States to Become a Third World Country and How to Win the Geo-Economic Struggle for Industrial Supremacy*; un libro que fue saludado por una prensa patrióticomasoquista conservadora como terapia de *shock* en el momento correcto para la nación amenazada de decadencia. Luttwak ya se había hecho un nombre como una de las cabezas rectoras de la ciencia contemporánea de la estrategia; desde entonces le estaba permitido también valer como exégeta inteligente de la latente teología política de su país, reformulando el imperativo elitista de América con ayuda de una sociología secular de la competencia. Como observador de la tendencia global, Luttwak había comprendido, por supuesto, que la situación excepcional de América no puede mantenerse a la larga; pero como excepcionalista confeso manifestó claramente que él, como la gran mayoría de sus compatriotas, no se planteaba siquiera aceptar sin resistencia este hecho. Su intervención aúna ambos momentos en una perspectiva «visionaria». En una primera fase, Luttwak pone sobre el tapete los signos admonitorios de la «decadencia» americana: las economías políticas de Japón y Europa han igualado ampliamente la ventaja americana de la posguerra; el sistema escolar público está por los suelos desde hace años en toda la nación; desde la época de Reagan las clases medias sufren de atrofia económica y cultural; al capitalismo le falta el dinero del que proviene su nombre; los traficantes de drogas se mueven libremente por la calle, incluso cerca del barrio del gobierno en Washington; y no hay que olvidar: desde hace algún tiempo prostitutas americanas que trabajan en Japón ya no pueden pedir su suplemento como *US-girl*: cuando cae la estrella de una nación caen también los precios de la carne de los suyos en el mercado internacional.

De estos indicios Luttwak quiere deducir directamente para Estados Unidos la caída libre en la insignificancia. Lo que otros intérpretes considerarían un regreso de Estados Unidos a la relativa normalidad de una civilización todavía enormemente rica, aunque acuciada por problemas, el autor lo interpreta como un hundimiento de su país en un cuasi-nada (la expresión país-del-tercer-mundo suena suficientemente suicida a los oídos de los lectores como para mostrar lo que Estados Unidos nunca debe llegar a ser). A los elegidos les está prohibida la mediocridad. En consecuencia, el autor aconseja, en un segundo paso, un programa de movilización para la guerra mundial geo-económica inminente, de la que su nación ha de salir nuevamente como número uno (para después, en la cima del éxito, implantar un desarme según condiciones propias).

El libro de Luttwak, profundamente sintomático, delata que los ideólogos americanos no interpretan el sueño de su país, sino que quieren salvarlo, pero no pueden salvarlo sin convertirlo en su contrario. Aquí da un vuelco la constitución performativa del proyecto americano, la lucha siempre abierta por el alma de la nación, convirtiéndose en una peligrosa programación autohipnótica para objetivos neonacionalistas y ultranarcisistas. Sobre la Balsa de la Medusa americana la mayoría de las veces se niega simplemente la existencia del grupo depresivo (cfr. *supra*, pág. 106). Según el código puritano no hay perdedores en ese país, en todo caso gentes que se hunden en la autocompasión. Por lo menos, a Luttwak en el inventario del *endangered American dream* se le escapan algunas referencias al problema explosivamente creciente de las drogas en Estados Unidos: sólo en la capital parece que 25 000 personas costean el sustento de su vida con el comercio de la droga, sea sobre una base profesional o *amateur*; y sus clientes no son en absoluto los hijos de la

Woodstockgeneration, que ansiaba vuelos iluminadores a los arquetipos; son ejércitos de frustrados que se han prescrito la liberación química de la realidad americana.

El fraude psicopolítico de balance, que soporta enteramente el sistema, pretende, en primer lugar, hacer invisible la cifra gigantesca de los perdedores que hubieron de quedar rezagados en el salón de juego de la *pursuit of happyness*. No obstante, los datos están tan a la vista que incluso para los admiradores del modelo americano no es fácil ignorarlos. Hay en Estados Unidos más pobres sin esperanza que habitantes tiene Irak, hay más consumidores crónicos de psicofármacos que en ningún otro país de la Tierra, hay más seres humanos con sobrepeso grave que en todo el resto de los países del mundo,[254] hay políticamente más grupos no representados y más gente que no vota que en cualquier otro Estado democrático, hay proporcionalmente diez veces más presos en Estados Unidos que en Europa y entre seis y ocho veces más que en la mayoría del resto de las naciones del mundo. Sin embargo, todos esos colectivos de problemas siguen comprometidos con el *American way of life* en tanto permanecen a flote con ayuda de un sistema elaborado de disimulo de la depresión y de falseamiento del balance interior. Evitan mirar al abismo que se abre ante los pies de cualquier buscador de suerte sin suerte en ese país. De él asciende una melodía conocida, cuyo texto sólo se entiende escuchando más de cerca. Una vez entendida hace estremecer al oyente: *If I can't make it there, I'll make it nowhere*.

No obstante, no se haría justicia a la excepción americana si no se tomara en cuenta el papel político mundial de Estados Unidos después de 1918. En el contexto actual se ha hecho evidente que la expresión política mundial no designa simplemente una dimensión de las llamadas relaciones

internacionales. Significa la totalidad de las tareas de ordenación política que van unidas al *management* del gran invernadero. Por eso la política mundial no es otra cosa que la administración del palacio de cristal: tareas policíacas, servicios de guardia y medidas de eliminación de basuras incluidas. Si los Estados Unidos de América han sido apostrofados tan a menudo como una especie de policía mundial con respecto a su función político-exterior es por el simple motivo de que les ha recaído incontestablemente la tarea que conlleva la hegemonía moderna: aceptaron el papel de garantizar las condiciones-marco políticas y militares para el mantenimiento del gran sistema de confort. Las premisas morales de este compromiso podrían definirse como un egoísmo autotrascendente: éste se apoya en el supuesto, confirmado más que ocasionalmente, de que lo que es bueno para Estados Unidos conlleva beneficios también para el resto de los socios atlánticos y no-atlánticos. La constante sólida de la americanofilia europeo-occidental tras 1945 tiene aquí su fundamento objetivo. Es, después de todo, un hecho demostrado que el sistema de mundo actual —que, como se ha visto, no es en absoluto una esfera sin exterior— se compone de un *patchwork* de economías de mercado más o menos libres sobre la base de Estados nacionales y que las fronteras exteriores de ese entramado están señaladas prácticamente por doquier por la presencia de tropas norteamericanas.

Si se toman en cuenta estas situaciones, la tesis del primado de la economía aparece con otra luz: de hecho, dentro del espacio interior capitalista de mundo hay que partir de la primacía de los hechos económicos; pero estos hechos tienen siempre, por sí mismos, un carácter políticomundial, más exactamente: geopolítico, porque el Gran Invernadero no puede ser administrado con éxito sin aseguramiento de

recursos y *management* de la piel exterior. En el estilo militar de la política exterior norteamericana (y sobre todo en la militarización creciente de la política energética) hay que ver, por tanto, el componente de ordenación política de las estructuras occidentales de consumo en su conjunto. Bajo este punto de vista, la división provocada por el bushismo en la comunidad atlántica adquiere un alto significado político-civilizatorio, porque ahora tiene que mostrarse si los europeos son capaces de emanciparse del estatus del tranquilo participante de la política de fuerza norteamericana, sin emprender ellos mismos el camino de la remilitarización de las relaciones con los proveedores de energía y materias primas.

40

Lo incomprimible o: el redescubrimiento de lo extenso

Una vez más: en el sistema de mundo cristalizado todo está colocado bajo la presión del movimiento. Mírese donde se mire, en la gran estructura de confort todos y cada uno de ellos están llamados a una movilización permanente. Pero nada de lo que se transforma y se mueve tiene ya la cualidad de «historia». Los únicos apéndices al complejo de acontecimientos y relatos que se llamó historia universal podrían consistir en un acta del clima mundial, un código correspondiente de la energía del mundo y en la creación de una policía mundial del medio ambiente: desiderata cuya realización sólo es previsible por ahora como opción lejana, dado que Estados Unidos y otros países de intenso consumo se sienten demasiado fuertes hasta nuevo aviso como para renunciar a su prerrogativa de elevada utilización del medio ambiente.

Con respecto a la vivencia humana del espacio, el resultado capital de la globalización terrestre para los habitantes de las naciones europeas consistió en el maravilloso agrandamiento del mundo, acompañado por el horror ante la sublime inhabitabilidad de los océanos. Nos hemos referido antes al ambivalente estado de ánimo fundamental anti-marítimo en el cómputo de afectos de la mayoría de europeos modernos; que culmina filosóficamente en la exigencia de Kant de que las cosas tienen que acomodarse al aparato cognoscitivo del

ser humano, sobre todo al de filósofos con cátedra vitalicia. Un eco de esto ofreció el regionalismo de Heidegger, que consideró como un extravío la vida en ciudades portuarias o, más aún, en barcos. La apertura mental al mar siguió siendo durante mucho tiempo un asunto de minorías, sólo se sentían en casa realmente en las subculturas mercantiles de las ciudades costeras, y en el interior, en soñadores afectados de añoranza de la lejanía y en lectores de memorias de descubridores, en todo caso. Entretanto, sin embargo, ha perdido casi completamente su significado la contraposición, virulenta durante toda la Era Moderna, entre «batidores de mar» y pateadores de tierra. Se sienta más bien marítima o más bien terráneamente, los medios rápidos han llevado el horizonte a nuevos formatos.

El corte entre Modernidad y Posmodernidad se muestra en los sentimientos espaciales de los seres humanos dentro de la instalación confortable. La viscosa omnipresencia de las noticias ha producido el hecho de que haya innumerables gentes que experimentan el antes amplio mundo como una pequeña esfera sucia. Quien no ha vivido ante el televisor no sabe nada de la dulzura de la vida en el mundo deslimitado. El auténtico sentimiento de la Era Moderna, que floreció aquí y allá hasta los años treinta del siglo XX, presuponía medios lentos. Sólo los barcos de altura, los globos terráqueos y la literatura de viajes consiguieron dar forma a una mezcla de respeto y curiosidad, con la que los pueblos marinos y los seres humanos lectores en tierra firme respondieron a las nuevas dimensiones descubiertas de la Tierra. A ello contribuyó que la lentitud del tráfico de lejanía en la era náutica sostuvo la dignidad de las distancias. Los largos caminos mantuvieron altos los precios para el acceso al extranjero; contribuyeron a tejer el velo exótico que permaneció extendido sobre el mundo descubierto.

Conocimientos del mundo de primera mano fueron caros, raros y seductores hasta la aparición del turismo de masas después de la Segunda Guerra Mundial. Recordemos: Otelo se ganó el amor de Desdémona porque sabía contar cómo padecía en lugares remotos durante sus viajes.[255]

Mediante las taquitécnicas del siglo XX todo esto se ha convertido en un recuerdo discrecional. Las redes telefónicas, los sistemas de radio y la propulsión a chorro en la aviación han convertido en dos generaciones en algo natural una medida tal en la superación de la distancia que el espacio se percibe hoy como una magnitud casi desdeñable. Dado que el espacio no tenía que contraponer ninguna resistencia digna de mención a sus rápidas travesías, parecía constituir el ámbito fundamental del ser-en-elmundo, que se ajustaba como por sí mismo a la reducción, compresión, anulación. Si Marx y Engels, en el segundo pasaje más conocido del *Manifiesto comunista* de 1848, estipularon, con la mirada puesta en las prestaciones «revolucionarias» de la época burguesa, que «todo lo establecido e inmóvil se evapora», el sentimiento del siglo XX añade: todo lo extenso y que exige espacio es comprimido hasta formar un bloque mínimo e inerte. La más patente manifestación de ello es el telefoneo intercontinental. Quien quiera ver confirmado el mito de la desaparición del espacio sólo necesita levantar el teléfono o realizar algunos *mouse-clicks*.

La «revolución del espacio» del presente, de la que Carl Schmitt quiso dar cuenta en sus consideraciones sobre el desvaneciente papel históricouniversal de *Tierra y mar*,[256] tenía como tema en realidad la compresión del espacio. Lo que de hecho trajo consigo fue la neutralización de las distancias. Superó el efecto distanciador de los espacios intermedios; redujo los caminos entre aquí y allá a un resto ya

no más comprimible. El espacio residual podía resultar fastidioso, pero ya no conseguía imponer consideración y respeto. Si tampoco los modernos poseen el don de la bilocación, que se atribuyó a algunos santos medievales, sí les corresponde, por supuesto, el de la translocación: si no pueden estar a la vez en dos lugares, sí en muchos discrecionales inmediatamente uno tras otro.

Bajo estas circunstancias, el espacio se convirtió aparentemente en una magnitud ignorable. Como distancia y barrera, fue vencido en la práctica; en la teoría fue desacreditado como dimensión señorial; como soporte de tráfico y comunicación, se convirtió en trasfondo sordo; desde el punto de vista crítico-ideológico, se le descalificó como sede de cosificación. Desde la perspectiva de quienes formulaban la demanda de rapidez, sólo un espacio muerto era un buen espacio; su primera virtud consistió en su capacidad de hacerse imperceptible. En favor de los procesos rápidos tuvo que retirarse de todo aquello en lo que consistían tradicionalmente sus determinaciones ontológicas: establecer vecindades discretas, dispersar partículas, separar cuerpos, posicionar agentes, proponer límites en lo extenso, dificultar aglomeraciones, amortiguar explosiones, reducir pluralidades a la unidad. De las propiedades clásicas del espacio sólo permaneció su conductibilidad, más exactamente: el manojo de aspectos conductibilidad-conectabilidad-medialidad, sin el que no conducen a ningún resultado razonable los esfuerzos de la Modernidad por superar el espacio mediante compresión. En lugar del espacio distancia, separación y posicionamiento, que se llamaba naturaleza, aparece el espacio de reunión, vinculación y concentración que nos rodea como entorno técnico. En éste, lo lejano puede ser conjurado corporalmente o *in effigie* al aquí y ahora desde la distancia que sea. Los monitores muestran qué sucede con la

espacialidad actual: se llama, se manipula, se combina, se guarda, se borra. Gracias a las redes globales innumerables puntos sobre la superficie de la Tierra se transforman en salas de lectura, suponiendo que una lectura es lo que Heidegger quiso mostrar sobre ella: la compilación de signos del ser en un punto-de-reunión-aquí-ahora-nosotros-verdad. Como es sabido, Heidegger era de la extravagante opinión de que sólo había dos auténticas salas de lectura universales en las que era posible el gran estudio del ser: una, la de los presocráticos (o bien Aristóteles), la otra, la de Friburgo-Todtnauberg. Nos conformamos con la observación de que Heidegger no sólo en este punto apenas ha encontrado seguidores. Tampoco su idea de que el lenguaje es el compilador determinante la apoyan las evidencias del mundo actual de los multimedia.

La moderna compresión del espacio (alias «revolución» espacial) prosigue una cesura cultural que se produjo en la Antigüedad griega por el añadido de las vocales a los escritos consonánticos del Oriente Próximo. Como han mostrado McLuhan, Goody, Havelock y otros, sólo por el acontecimiento de la escritura griega pudo desarrollarse la subjetividad de lector humanista paleoeuropea, cuya característica fuerte consistía en la capacidad del «trato con textos», es decir, con la comprensión del sentido independientemente de situaciones.[257] La poesía y prosa griegas explicitan una capacidad, por lo demás más bien latente, del intelecto humano de poder representarse personas, cosas y situaciones en su ausencia. Gracias a textos escritos la inteligencia se emancipa de la coerción de la retención *in situ*, en circunstancias más o menos comprensibles. Esto tiene como consecuencia: para dominar cognitivamente una situación, como participante en ella ya no tengo por qué sumergirme en ella y fusionarme en cierto modo con ella, basta con leer su descripción y, al hacerlo, soy

libre de permanecer donde estoy y de asociar lo que quiera. Tras el corte histórico de la escritura el ser-en-el-mundo se disocia explícitamente en situaciones vividas y representadas; dicho mejor, las situaciones representadas, gracias a su puesta por escrito, consiguen romper el monopolio de la comprensión-mediante-el-ser-en-situación. Con la escritura griega comenzó la aventura de la descontextualización del sentido. Lo que eso significa queda claro para quien considera que hasta el giro de los medios en el siglo XIX toda gran cultura en Europa, excluyendo los desarrollos especiales de la música y de la pintura, fue cultura escrita, es decir, simulación de lo ausente, y que también la cultura musical y pictórica iban ligadas a sistemas de anotación. A ello correspondía una política surgida del espíritu de la burocracia y de la épica imperial.

La escritura paleoeuropea pertenece a la prehistoria de la compresión moderna del espacio, dado que posibilitó la rebelión del texto contra el contexto, la separación del sentido de las situaciones experimentadas. En tanto ejercita el pensamiento descontextualizante (normalmente designado como lectura), emancipa al intelecto del apremio a participar en coyunturas reales y le abre la amplitud ilimitada de los mundos-no-*in-situ*. Produce al hombre teórico, atacado por Nietzsche ejemplarmente en la figura de Sócrates. Su representante es el observador fuerte, ese *junior* del absoluto, que en todas las situaciones está, por principio, en otra parte. Incluso en la muerte el sabio se comporta como si ya hubiera leído la escena en alguna parte; sí, Sócrates pretende estar en vida ya allí donde le llevará la muerte, en otro escenario, en el lugar de las formas eternas, la patria de las letras inmortales. Sócrates pudo convertirse en el héroe de la verdad europeo *par excellence* porque condujo su vida en perenne rechazo de la autoridad de lo presente; rechaza, sobre todo, la propuesta de

introducirse en situaciones manipuladas por retóricos, políticos y charlatanes. Es el testigo principal de la inteligencia, que se «apea» de entornos encontrados, absorbentes, para recontextualizarse en relaciones ideales. Esta doble operación: ruptura de la inteligencia con las situaciones actuales más reinstalación en situaciones ideales, se llama filosofía desde Platón. Donde dejó sus huellas, uno hubo de decidirse entre el comportamiento lector o el cooperante frente a la vida.[258]

El éxito de este más grande movimiento europeo de liberación se comprueba en el hecho de que ya en la Antigüedad se llegó a restauraciones anti-intelectuales, que se volvieron contra la libertad, supuestamente falsa, de agitarse en un espacio de representación liberado de ataduras reales. La polémica jesusítica contra los fariseos pertenece a esa reacción de lo vivido contra lo leído, así como la risa de la muchacha tracia a costa del despistado filósofo Tales en el pozo. Desde el estoicismo las doctrinas antiguas de sabiduría se motivan prioritariamente por el deseo de reencaje en lo vivido, aunque se propague con presunción típicamente filosófica la unidad de mundo de vida y universo. Diógenes es el héroe cómico del retorno incómico a lo corporalizable.

Se podrían designar estas tendencias como la primera reapropiación del principio-*in-situ*: articulan la protesta del sentido-participación contra la desligadura (supuesta o realmente), llevada demasiado lejos, de la inteligencia lectora-observadora de las situaciones divididas. Diógenes, Jesús y la muchacha tracia son, pues, reaccionarios en el sentido preciso de la palabra, por lo menos desde el punto de vista de aquellos que prefieren la lectura a la vida. Los tres, como también los estoicos y los epicúreos, habrían estado de acuerdo con esa etiquetación; en todo caso, habrían explicado su posición

indicando que la vida, sin dejar de ser autoagitación primaria, tiene que ser ocasionalmente reacción: puro contra frente a coacciones deformantes y pura resistencia frente a compresiones importunas. En el lenguaje de las muchachas: no hay por qué aguantar todo; en versos de izquierdas: quien no se defiende vive equivocadamente.

Tales impulsos «reaccionarios» se pasean desde entonces por las épocas bajo acuñaciones diversas; retornan en los socialistas tempranos, los situacionistas, los comunitaristas y los terapeutas de grupo. Resuenan en la crítica de los vitalistas a los ociosos teorizantes. Parece que han alcanzado su peldaño articulado más alto en el elogio de Marshall McLuhan de la audiocultura, de la que se dijo que devuelve a la percepción global, no-lineal, sus derechos minados por la cultura europea de la escritura. Le responde la tesis, típicamente romántica, de Maurice Blanchot de que la literatura lleva en sí misma el potencial para una «experiencia total». Esta posición es ilustrativa por su absurdo: en tanto que festeja la lectura como poder total de absorción, quiere hacer que se olvide que está en la naturaleza del leer diluir el totalitarismo de las situaciones vividas.[259]

Un movimiento comparable de corrección se cumple en el pensamiento contemporáneo referente al espacio ignorado. La gran vuelta al contexto aparece ahora en las variadas reflexiones sobre «encaje» en él como solidaridad pasiva. Después de que las distancias no parece que estén ahí más que para ser superadas, después de que las culturas nacionales sólo perduren ya para mezclarse con otras tradiciones, después de que todas las superficies terráqueas sólo representen ya las correspondencias inmóviles para sus elegantes recopilaciones en tomas aéreas y mapas geográficos, desde que el espacio como tal sólo significa ya la nada entre dos lugares de trabajo

electrónicos… es previsible la dirección que tomará la resistencia contra esas des-realizaciones: la cultura de la presencia tiene que volver a hacer valer más pronto o más tarde, reforzados, sus derechos frente a la cultura de la representación y del recuerdo. La vivencia de lo extenso ha de defenderse frente a los efectos de las compresiones, reducciones y sobrevuelos. Así como «en última instancia» el sentido decontextualizado permaneció dependiente desde siempre de encaje en una situación no superable para no diluirse completamente en abstracciones, así el espacio comprimido tiene que ser acoplado también a vivencias naturales de extensión para no desaparecer del todo en procesos secundarios. Esta idea la articulan hoy aquellos que a la tendencia decontextualizadora de los universalismos y tele-máquinas oponen el recuerdo de lo local.

El nuevo pensamiento del espacio es la rebelión frente al mundo contraído. El redescubrimiento de la lentitud va unido al de la extensión local. ¿Qué sucedería si dejáramos de repente de reducir la propia existencia en escala de uno a cien mil o de uno a diez millones? ¿Si volviéramos súbitamente a aprender a leer en los mapas la vida extensa?[260] ¿Si encontráramos el camino de la cronolatría a la vivencia topófila? ¿Si fuera tiempo otra vez, en una palabra, de arrojar a los desvergonzados mercaderes del templo del presente?

Pero por muy plausibles que puedan parecer estos movimientos de corrección, ¿podríamos estar seguros de escuchar las puras voces del lugar tras la retirada de los mercaderes? La reacentuación de lo local tiene sus defectos, pues la expresión «local» pertenece a los vocablos más mal comprendidos en los juegos de lenguaje de aquellos periodistas y sociólogos que han elegido la globalización como especialidad. También el pensamiento «reaccionario» del

espacio ha de aprenderse. Normalmente la palabra «local» se utiliza como antónimo a «global» o «universal», remitiendo la pareja de palabras global y local al mismo espacio homogéneo y continuo. Los espacios homogéneos se determinan por la equipotencia de los puntos y su enlazabilidad mediante líneas directas.

Gracias a esta concepción del espacio podría formularse la hipótesis: *The universal is the local without walls*.[261] Una afirmación que suena bien pero que no podría ser más falsa. Es simpática porque determina el mundo como suma de provincias: no hay, por tanto, universalidad alguna, sólo relaciones interprovinciales. Es sintomática porque expresa el torpe *common sense* con el que uno se topa siempre que se habla de la constitución espacial de la existencia en la *global age*. Es ingenua porque supone una simetría donde no puede haber ninguna, y derriba paredes donde no hay ninguna. Las expresiones híbridas expandidas en el pueblo mundial por el sociólogo mundial Roland Robertson, *glocal, glocalize, glocalization* son de la misma factura,[262] también ellas reflejan las confusiones inherentes a los discursos acostumbrados sobre la globalización.

El error consiste, dicho rápidamente, en relacionar lo local y lo global como el punto y el campo. Donde esto sucede, lo local se concibe inevitablemente como algo homogéneo con lo global, cosa que, por regla general, a los residentes en un lugar no les gustaría admitir. Lo local se piensa como un punto en un enrejado espacial regular. Imaginemos un poblacho introvertido al borde de los Alpes en el que quiere instalarse la filial de una multinacional: si los mánager explican a los oriundos por qué han venido y la gente del lugar admite que no perjudica la presencia de los extraños, tras cierto tiempo habría de realizarse la unión pragmática entre nosotros y esos-

de-ahí, lo grande estaría enseguida en casa en lo pequeño, como, al revés, lo pequeño en lo grande. Siempre se presupone lo que no se ha demostrado: que las relaciones entre los extranjeros y los oriundos tienen lugar en un emplazamiento homogéneo, en el que las posiciones son por principio reversibles.

En verdad el significado de «local» reside en la reacentuación de lo asimétrico con todas sus implicaciones. Se trata de un acontecimiento intelectual de cierto alcance, dado que con este acento sobre el lugar se anuncia un lenguaje para lo no-comprimido y no-abreviado. El acento de lo local hace valer el derecho propio de lo extendido-en-sí, a pesar de los progresos de la descontextualización, de la compresión, de la cartografización y neutralización del espacio.

Con el localismo, se podría decir, el existencialismo se reformula analítico-espacialmente. Ahora está en condiciones de decir con suficiente explicitud qué significa existencia como fuerza que se espacializa. Aprende detalladamente a articular que, y por qué, estar determinado por estar incluido siempre representa *de facto* una magnitud insuspendible. Con esto surge una lógica general de la participación, de la situación y de la habitación (remitimos una vez más al hecho de que con su giro hacia la instalación el arte contemporáneo ha conseguido al respecto una amplia ventaja frente al análisis filosófico).[263] De este modo queda claro que no hay existencia sin participación en un no-reducido estar extendido, estar unido, estar poseído; a no ser que la capacidad de encaje estuviera socavada por una psicosis o trastocada por una huida permanente, pero ¿no es precisamente la psicosis un construir salvaje y no es también la huida, en cierto sentido, conformadora de espacio? Como han mostrado los pensadores del espacio determinantes del

siglo XX, a la condición de habitabilidad del mundo va unida siempre una actividad conformadora de interior, una praxis des-alejante (en el sentido de Heidegger) y un cultivo pacificador (en el sentido de Schmitz).[264] Donde se habita, cosas, simbiontes y personas se unen formando sistemas locales solidarios. El habitar desarrolla una praxis de fidelidad al lugar durante largo tiempo, especialmente apreciable, por lo demás, en el caso de los nómadas (a menudo citados y malentendidos como testimonios de alegre infidelidad), que la mayoría de las veces eligen los mismos lugares rítmicamente, durante grandes lapsos de tiempo. El habitar crea un sistema de inmunidad de gestos repetibles; une el estar-descargado gracias a hábitos afortunados con el estar-cargado de tareas claras.

Por eso el habitar es la madre de la asimetría. Puede ser que hayan visto correctamente las cosas filósofos sociales que enseñan que los seres humanos se «socializan» en tanto aprenden a asumir el papel del otro; pero ello no quiere decir asumir la vivienda del otro. El lugar en la piel del otro no puede robarse ni alquilarse. El habitar se manifiesta precisamente como aquello que sólo puedo hacer conmigo y con los míos, el otro sólo consigo y con los suyos. Las posiciones son ontológicamente inintercambiables, como la mano izquierda y la derecha del cuerpo bilateralizado. En todo caso podemos decidirnos por el *synoikismós*, la comuna, o por el *koínos bíos*, la vida conjunta en un recinto común; por el que surge un nuevo hogar de cultivos divididos, de cuya abundancia y disputa serán excluidos otros «otros». En ese caso, comunas de rango superior podrían unirnos, a su vez, con los otros otros; tales síntesis, sin embargo, más allá de cierta magnitud sólo serían ya figuras jurídicas y direcciones retóricas.

La solidaridad-*foyer* elemental, si puede llamarse así, es un estrato fundamental de la capacidad de decir nosotros: el pronombre de la primera persona del plural no es la designación de un objeto grupal, sino la evocación performativa de un colectivo, que se constituye por autoestímulo y autoespacialización. Eso no excluye la solidaridad translocal en base a compenetración en lejanía ausente: las iglesias cristianas, cuando no se niegan unas a otras la salvación precisamente, y los *sanghas* budistas, por citar sólo estos casos, demuestran muy bien que el amor como teleconsideración y coherencia en la diáspora está en la situación de constituir una *res extensa* de tipo propio. Ciertamente, existe, además, la solidaridad proyectiva, con la que la tele-sentimentalidad, la variante moderna de la histeria, se recubre con un vestido-nosotros. Aparece, sobre todo, entre los habitantes del palacio de cristal, a quienes se enseña imágenes de catástrofes de fuera.

Quien habita no se comporta con su vivienda y su entorno como cartógrafo o agrimensor. Un geómetra que llega a casa cesa de medir y de reducir, se proyecta a sí mismo a escala uno a uno en lo acostumbrado. Habitar es un pasivo estar comprometido con la situación propia, un experimentar y co-producir su vaga e inconfundible extensión; es tomar partido y un ver-se-incluido en un pleroma regional. No es ni reducir a escala ni ampliar en una cierta medida.

La extensión de las situaciones incluyentes, se entiende inmediatamente, es el cómplice natural de lo persistente. De ella derivan cultivos que no pueden lograrse sin repetición y perseverancia en una cosa. Naturalmente, uno puede mudarse e instalarse en otro sitio, uno puede divorciarse y casarse de nuevo, emigrar y naturalizarse en otra parte: los modernos, como es sabido, hacen todo eso más a menudo y con mayor pujanza que los antiguos. Pero también en las nuevas

situaciones vuelve la relación fundamental: se echan raíces en un determinado lugar y uno se extiende gracias a resonancias locales. La intuición de Hölderlin expresó con la mayor claridad el principio-*in-situ*: «Lleno de mérito, pero poéticamente habita el ser humano en esta Tierra»; el fenomenólogo MerleauPonty explica el anclaje de la existencia en su propia voluminosidad mundana con la frase: «El cuerpo no está en el espacio, lo habita»;[265] en su analítica del ser-en-el-mundo Heidegger ha proporcionado la más general de todas las formulaciones para esto: «En el ser-ahí existe una tendencia esencial a la cercanía».[266] Estas tesis convergen en una perspectiva teóricoespacial: expresan que la existencia, como asentamiento de un volumen simbólico y físico, significa la estancia en lo incomprimible. Se podría incluso decir que existencia y extenderse convergen. El habitar implica el principio «creación ocasional». Es decir: también quien se muda a menudo no puede menos que desarrollar de camino una costumbre del habitar. En gentes que viajan mucho, psicólogos han observado patrones de conducta que les explican como un *cocooning* móvil; los modelos para ello se encuentran en los nómadas referidos, puesto que, para expresarlo bonito, éstos se encuentran en casa de viaje, o menos bonito, se reterritorializan en la desterritorialización misma.[267] Éste es otro modo de llamar la atención sobre el hecho de que las culturas nómadas, a pesar de toda la flexibilidad que se les atribuye, constituyen los sistemas más conservadores, más «hogareños», más cerrados que han aparecido en el espectro de las evoluciones sociales.

41

Elogio de la asimetría

Con ello, resulta hiperbólicamente verdadero, ciertamente, que todo lo establecido e inmóvil se evapora, pero objetivamente falso. La gran movilización debida al capital tiene que dejar de lado todo lo que opone resistencia a la liquidación. No puede remitir por transferencia culturas locales al extranjero, puede modificar, pero no sustituir, los procesos generativos. No es verdad, de igual modo, que todo lo extenso desaparezca por compresión. Las tesis de Marx y de Engels así como de los sofistas actuales de la aniquilación del espacio demuestran más bien que la concentración capitalista mundial se refleja en una serie de hipérboles arrogantes, de las que no se puede esperar que conserven a la larga su aceptabilidad estética y moral. La «globalización», sea lo que sea por sí misma, es, además, un *topos* que exalta fuegos fatuos populistas: sirve de centro de recogida de afirmaciones inconsistentes sobre el curso del mundo. Junto a su complejo ejercicio real ha producido una superestructura de pánicos y fantasías simplificantes para el uso doméstico y estatal, la mayoría de los cuales son versiones sociológicas de sueños voladores, imágenes fóbicas y picantes de la pérdida del puesto de trabajo, de la gravedad corporal y de la identidad local. Conjuran la desvalorización de competencias locales, anuncian invasión e intrusión, pero hablan, sobre todo, de la coerción a competir con gentes invisibles que no conocen

inhibición alguna en hacer mejor y más barato la mayoría de las cosas; como esos desvergonzados dentistas de Hungría y Polonia, que cambian dentaduras de europeos occidentales por la mitad de lo acostumbrado.

Periodistas políticos, que gozan del favor del momento, hacen que vuelen sobre las cabezas del público cometas que se observan con fascinación por un momento. Si se devuelven a su tamaño objetivo las hipérboles y fantasmas al uso, aparecen a la vista estructuras y procedimientos que hablan otro lenguaje. También en medio del delirio-distancia «globalización» la gran mayoría de los negocios, servicios y transacciones son inevitablemente locales, no sólo en el telefoneo las llamadas locales superan con mucho las interurbanas e internacionales, las transacciones económicas suceden en su grandísima mayoría localmente y entre vecinos, aunque no necesariamente en situaciones *face-to-face*. Incluso la economía de exportación alemana, la más amplia proporcionalmente en el mundo, realiza su negocio fundamental con socios de la Unión Europea, sobre todo con aquellos que están tras la valla más cercana, con Francia y con Holanda. Aunque también el tráfico lejano de mercancías sea una realidad masiva, como muestran gigantescas flotas de barcos de petróleo y de contenedores, por no hablar del impulso especulativo de los mercados de dinero, la mayoría de las compras y ventas de mercancías reales suponen un cambio de dueño en un mercado semanal ampliado, y en muchos ramos también el habla sobre la competencia es un mero rumor. La demanda interior sigue siendo en todas partes el alma de la economía real; la industria del automóvil americana, por citar un ejemplo conocido, hace ya mucho tiempo que no intenta siquiera desembarazarse de sus productos fuera de la nación. La mayoría de los franceses sigue haciendo vacaciones en el propio sur, da igual si son

soberanistas o atlánticos, e independientemente de si dicen *mondialisation* o *globalization*.

Es verdad que tales referencias a hechos económicos sólo rozan mediatamente el sentido del localismo, dado que antítesis como mercado local *versus* mercado mundial o pueblo frente a gran ciudad no afectan en modo alguno a las dimensiones decisivas del devenir local. Extensiones vividas no son productos que puedan enajenarse, ni en la vecindad ni en ultramar. También la antítesis de ciudad y campo desempeña sólo un papel muy indirecto para la interpretación topológico-existencial del ser-en-ellugar. La reproducción, por ejemplo, por acercar al lector el caso más masivo de asimetría, es un proceso al que no se rehusará el predicado local. Está sujeta a peculiares leyes espaciales, comenzando con un redondearse de las madres que no puede valorarse en su justa medida ni en las expresiones de los contrarios a la globalización ni en las de los neoliberales. El habitar involuntario, invasivo, en el primer nicho no expresa una relación paritaria entre el visitante y la anfitriona; visto desde el hijo es la operación más unilateral que habrá llevado a cabo en su vida, aunque se haga dictador. Que, sin embargo, pueda ser bien recibido demuestra la elasticidad de la asimetría que es la vida.

Después de la reproducción biológica, los paradigmas más considerables para lo incomprimible, que se desarrolla en procesos obstinadamente asimétricos, los proporciona el crecimiento y la formación de los hijos, la transmisión de la cultura y la aceptación de esa oferta por las generaciones de receptores. Aprender a vivir significa aprender a estar en lugares; lugares son extensiones esféricas, esencialmente inacortables, rodeadas de un anillo de cosas abandonadas y alejadas.[268] El ser-en-el-mundo conserva para siempre el

rasgo fundamental de que deja fuera todo aquello en lo que él mismo no puede estar presente. Por eso la escuela de la existencia implica un aprendizaje de la extensión como un navegar en estructuras-espaciotiempo incomprimibles.

En vistas a la reproducción y a la crianza de los hijos se hace perceptible la asimetría de la transmisión en todos los procesos generacionales (o sea, «tradiciones») afortunados. No ha habido hasta ahora cultura alguna que no haya esperado de sus hijos que se comporten como el lado receptor en cuanto a la transmisión del saber cultural. El lenguaje es anterior inevitablemente a aquellos que lo aprenderán; su espesor interno es tan vasto que hubo buen motivo para ver en él la «casa del ser». Esta caracterización sólo en el mundo moderno de medios llama la atención como una suscripción que ha superado la suma del empréstito, dado que ya no hace justicia a la marginalización de las prácticas lingüísticas. Tanto mejor se entiende por qué los lenguajes naturales suponen un fastidio para los representantes de la tesis de que todos nosotros hemos de movernos mucho más: escandalosos son esos sistemas simbólicos apáticos, dado que no se doblegan sin más ante la exigencia de compresión y aceleración. En el reino de los signos son lo que son los bienes inmuebles en el de las cosas, con la diferencia de que los últimos pueden ser puestos en circulación como mercancías, mientras que no se pueden comprar ni vender lenguajes, sino que hay que aprenderlos. Para los pertenecientes a las clases rápidas la adquisición lingüística es una de las peores pruebas, se asemeja al martirio chino, en el que la lentitud es el alma de la crueldad. Desde el punto de vista de los liberales, los lenguajes naturales representan mundialmente los mayores impedimentos para la modernización, son testimonios de la destreza retrógrada y de la autosatisfacción de los hablantes. Quien cree en serio poder abrirse paso en el siglo XXI con

francés, polaco, alemán, coreano y semejantes receptáculos de la letargia, se adscribe claramente a un colectivo de perdedores. La incapacidad de futuro tiene un nombre: monoglosia, es decir, aferramiento al idioma natal. Según los modernizadores el mundo tendría que estar constituido de tal modo que todas las situaciones admisibles pudieran ser expresadas en *basic english*: si en aeropuertos y en deliberaciones de juntas directivas esto ha resultado admirablemente eficaz, por qué no también en las demás circunstancias. Por un motivo semejante —a causa de la resistencia a la extensión de praxis culturales desarrolladas—, a planificadores positivistas de la formación les escandalizan las ciencias del espíritu en general y el plan de formación literaria y musical en especial. Ellos tienen claro: una lectura del *Fausto* cuesta días enteros, *Guerra y paz* entretiene al lector varias semanas,[269] quien quiera familiarizarse con las sonatas de piano de Beethoven y con los cuartetos de cuerda de Rihm tiene que invertir meses en ello.

El principio de la extensión asimétrica no es característico sólo de fenómenos microsociológicos o del desarrollo lingüístico y competencias de gran cultura. Atraviesa también el ámbito nuclear de la esfera política, comenzando con el derecho de ciudadanía, que divide a la muchedumbre de bípedos vivos implumes en muchedumbres nítidamente asimétricas, los miembros y los no-miembros de la nación. La misma diferencia-nosotrosellos anida en el corazón de las grandes estructuras comunitario-solidarias, sobre todo de los sistemas de rentas, en los que con justo celo hay que velar por vincular reivindicaciones legítimas con aportaciones correspondientes de los implicados: aquí todo depende de la capacidad del sistema para establecer con éxito una asimetría entre contribuyentes y no-contribuyentes y mantener en sus límites la subversión por «parásitos sociales».

Que el localismo no es de naturaleza reactiva, sino que hay que entenderlo como afirmación de la extensión-en-el-lugar creadora, se muestra en el negocio principal de la vida democrática, el reclutamiento de los ciudadanos por su ciudadanía para las «tareas comunes». Lo que desde el retorno de las ciudades en la tardía Edad Media europea convoca a los habitantes de la ciudad a la cooperación en cosas comunes es el campo de fuerza local, en el que los perseguidores más ágiles de intereses propios se descubren de improviso como *cittadini*, como *citizens*, como *Bürger*, como *citoyens*, es decir, como sujetos de un interés común y de una animación excedente. El campo de fuerza local no es político en tanto que en él circulan afectos colectivos (si no, la política sería sólo la emanación de perfidias y agitaciones locales); es político en tanto que la colectividad, la ciudad o la nación (quizá también el grupo de naciones), es la realización de una voluntad, encarnada en su lugar, de, mediante la diferencia controlada de opiniones y pasiones, solucionar tareas reconocidas y someter a examen soluciones encontradas. Esto se consigue sólo cuando el lugar político proyecta hacia el futuro local-egoístamente y local-entusiásticamente a la vez; es decir, cuando el lugar es más fuerte que las ideologías y la comuna civil sigue siendo más atractiva que las sectas multinacionales que amenazan al Estado. Si no puedo sentir provincianamente, la política no me vale a mí como profesión. La *res publica* funciona sólo como un parlamento de los espíritus locales. Sociedades de ciudadanos se vienen abajo cuando caen en manos de directivos de sectas e ideólogos transeúntes (Hitler fue el prototipo del extranjero que entre oriundos debilitados alcanzó el poder con grandes frases; como percibió Hermann Broch y lo escribió en la *Novela de montaña*, que sigue siendo la teoría de más alcance sobre el fascismo). Los políticos de concepciones totalitarias del

siglo XX han demostrado hasta dónde puede llevar en pocos años la toma del poder de programas fantasmales a costa de las fuerzas de inmunidad basadas en la *polis* y de los espíritus locales civiles.

Por lo que respecta al capitalismo especulativo como programa de éxito abstracto e invasivo, habrá que exigir a sus exégetas actuales que demuestren que no son prosélitos de una secta con un radio de acción global; la sospecha frente al «capitalismo como religión» se ha expresado y espera aclaración.[270] La forma de vida «nación democrática» sobrevive sólo cuando equilibra la semántica del interés propio y la de la autopreferencia con la semántica de la libertad para otra cosa y del tener-algo-que-dar.

42

La izquierda celestial y la terrena

Con ello emerge del concepto desarrollado de lo local un grupo de características que lleva el sonrojo a la cara de los progresistas abstractos. Lo que bajo la presión del universalismo confuso aparece a la vista, aclarado por reacción en contra —los pensadores del siglo XX han fomentado esas clarificaciones—, es lo extenso de la vida llevada con éxito, que no llega a ser lo que puede llegar a ser sin ser inmune, auto-referencial, exclusiva, selectiva, asimétrica, proteccionista, incomprimible e irreversible. Este catálogo suena como el resumen del programa de un partido radical de derechas; pero, en verdad, ofrece la lista de las características que son inherentes a la infraestructura del devenir en esferas humanas reales. Ellas pertenecen a las características de la existencia finita, concreta, encajada y capaz de transmisión. Por utilizar otra vez el modo de hablar de la ontología: el estar extendido en el propio lugar es la buena costumbre de ser.

Mientras la izquierda pretenda seguir siendo o llegar a ser una izquierda terrena, a pesar de todo amor a la simetría, tendrá que ponerse de acuerdo con estas determinaciones, a no ser que prefiera el *affaire* con lo infinito, cosa que puede comprenderse perfectamente porque la socialdemocracia terrena aburre filosóficamente y estéticamente no satisface.

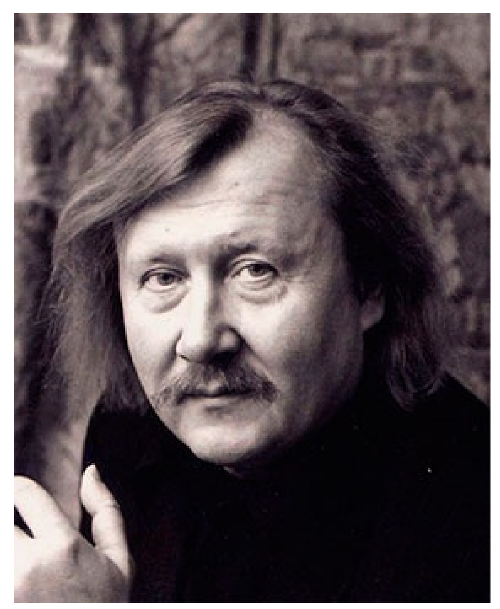
De los valores de la lista alternativa, más exactamente: de las exigencias de una metavida, cuya referencia al mundo se

olvidara de la inmunidad, fuera preferencial de lo extraño, inclusiva, no selectiva, simétrica, con franquicia aduanera, así como discrecionalmente comprimible y reversible, pueden realizarse de vez en cuando algunos aspectos en lo real, aunque sólo aquellos que son compartidos por la primera lista. Si no existiera la segunda lista no podríamos jamás respirar ese «aire de otro planeta» sin el que a los soportes culturales de Occidente la existencia les parecería un ahogo permanente. Sí, quizá sea la característica de la gran cultura el hecho de que favorezca la implantación de lo imposible en lo real. Proyecta en el mundo abierto y público la dote del mundo prenatal. Desde un punto de vista filosófico-inmanente eso significa que del estado actual emanan circunstancias superiores y más improbables: la naturaleza activa impulsa sus propias tendencias al lujo a niveles cada vez más altos. La apertura en ciertos aspectos de la primera lista a la segunda señala el impulso de la civilización, que se mantiene en tanto se amplía, eleva, diferencia; aunque sólo la retrovinculación de la segunda a la primera impide el dominio de los fantasmas.

Que en la era de las globalizaciones se llegara a alzas de la improbabilidad demuestra que las almas participan en el crecimiento de los horizontes. Bajo estrés de crecimiento aprendieron hace dos mil quinientos años a expresarse en conceptos ontológicos generales. Pensar en valores universales proporciona sostén interior mientras el horizonte se desliza. Por eso el universalismo abstracto no es *sólo* la alevosa extravagancia que quieren ver en él los pragmáticos, los nietzscheanos y todas las categorías posibles de realistas (Carl Schmitt: quien dice humanidad pretende engañar); es *también* el reflejo semántico del crecimiento del mundo en la época del sistema emergente de mundo. Universalismo: un estadio de la madurez. Dejarse engañar por reflejos es el riesgo profesional de ilustradores, enseñantes. También ellos tienen derecho a

apoyo. Incluso ellos, a quienes su cargo docente impide el aprendizaje, se darán cuenta más pronto o más tarde de la necesidad de ampliación de estudios.

Pero que las almas crezcan con las formas de mundo, en las estepas, en las ciudades y en los imperios, es uno de los hechos de los que partió la filosofía; y que podría indicarle también la dirección ahora, en la metamorfosis necesaria a la vista de la situación global. En tiempos de la *polis* Aristóteles era de la opinión de que sólo podía ser ciudadano aquel para quien el sentimiento megaloanímico (*megalopsychía*) se había convertido en una segunda naturaleza. No se entiende bien por qué esto no habría de poder seguir valiendo para los contemporáneos de la era estatal-nacional y global, sólo porque éstos digan ahora creatividad en lugar de megalosensibilidad. Los creativos, se dice a veces, son aquellos que impiden que el todo naufrague en rutinas nocivas. Quizá ha llegado el momento de tomar al pie de la letra las grandes frases.



PETER SLOTERDIJK (Karlsruhe, Alemania, 1947), uno de los filósofos contemporáneos más prestigiosas y polémicos, es rector de la Escuela Superior de Información y Creación de Karlsruhe y catedrático de Filosofía de la Cultura y de Teoría de Medios de Comunicación en la Academia Vienesa de las Artes Plásticas. De su extensa obra pueden destacarse, entre otros, su novela *El árbol mágico* y sus libros ensayísticos *El pensador en escena*, *Eurotaoísmo*, *Extrañamiento del mundo* (Premio Ernst Robert Curtius 1993) y *El desprecio de las masas*.

Notas

[1] Immanuel Kant, «Was heisst: sich im Denken orientieren?» (1786), en: *Werkausgabe*, 12 vols., Wilhelm Weischedel (ed.), vol. 5, Frankfurt 1995, págs. 269-ss. [«¿Qué significa orientarse en el pensamiento?», trad. de Rogelio Rovira, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1995]. <<

[2] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Was ist Philosophie*?, Frankfurt 1996, pág. 247 [¿*Qué es la filosofía*?, Anagrama, Barcelona 2005]. <<

[3] Cfr. *Esferas I, Burbujas, Microsferología*, Siruela, Madrid 2003; *Esferas II, Globos, Macrosferología*, Siruela, Madrid 2004; *Esferas III, Espumas, Esferología plural*, Siruela, Madrid 2006. <<

[4] Cfr. Jean-Pierre Lerner, *Le monde des sphères*, 2 vols., París 1996 y 1997. <<

[5] *Esferas III*, capítulo 2, «Indoors», apartado A: «Donde vivimos, nos movemos y somos», especialmente págs. 383-406; así como capítulo 3, apartado 9: «El *Empire* o: El invernadero del confort; la escala del mimo abierta hacia arriba», págs. 604-ss. <<

[6] *Física*, 212b. <<

[7] Cfr. el clásico estudio de Dietrich Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle 1937; reedición Stuttgart-Bad Cannstadt 1966. <<

[8] Cfr. *Esferas II, Globos*, Siruela, Madrid 2004. <<

[9] Cfr. Martin Albrow, *Abschied vom Nationalstaat. Staat und Gesellschaft im Globalen Zeitalter*, Frankfurt 1998. Con su acuñación conceptual, mitad descriptiva, mitad programática, *the Global Age*, Albrow expresa la idea de que tras el semimilenio que va entre el viaje de Colón y la Segunda Guerra Mundial, que estuvo bajo el signo de la síntesis mundial por medio de los europeos, se ha alcanzado una nueva cualidad o peldaño de globalidad, ante el que hay que reaccionar con un concepto propio de época, o sea, con un nombre correspondiente para la era actual; ver también pág. 172. <<

[10] *Esferas II, Globos*, capítulo 8: «La última esfera», Siruela, Madrid 2004, págs. 695-872. <<

[11] Cfr. Hans Freyer, *Weltgeschichte Europas*, Stuttgart 1954; correcciones, necesarias por el paso del tiempo, al punto de vista eurocentrista sobre la globalización terrestre pueden encontrarse, entre otros, en A. G. Hopkins (ed.), *Globalization in World History*, Londres 2002. <<

[12] Cfr. Helmut Pape, *Die Unsichtbarkeit der Welt*, Frankfurt 1997. <<

[13] Cfr. Rémi Brague, «El geocentrismo como humillación del ser humano», en: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1994, I, págs. 2-25. <<

[14] Karl Rosenkranz, *Ästhetik des Hässlichen*, Leipzig 1990, pág. 20. <<

[15] El poeta pone en boca del héroe negativo Filoctetes la expresión más rebelde de la Antigüedad: «Me di cuenta de que los dioses eran injustos»; cfr. Sófocles, *Filoctetes*, verso 452. <<

[16] Alexander von Humboldt, *Kosmos*, adaptado al presente por Hanno Beck, Stuttgart 1978, págs. 48 y 52. <<

[17] Cfr. *Crítica del juicio*, § 26: «De la valoración de las magnitudes de las cosas naturales, necesaria para la idea de lo sublime»; y § 28: «De la naturaleza como un poder». Según Kant (a diferencia de los románticos), el fundamento de lo sublime no está tanto en la presencia nuda de una magnitud desmesurada o de una fuerza avasalladora, cuanto en el regreso del sujeto a sí mismo como un ser que conserva su dignidad también frente a lo desproporcionado, en tanto insiste en ser un ser racional (es decir, no algo que puede disolverse en la naturaleza). <<

[18] En esto Humboldt va mucho más allá que su colega y rival Charles Darwin, que sólo había traído de su viaje alrededor del mundo, 1831-1836, a bordo del *Beagle* (alemán: Tubinga 1981), pocos «cuadros» manifiestamente sublimes, entre otros éste: «Entre las imágenes que se han imprimido profundamente en mi memoria ninguna supera en grandiosidad los bosques no tocados todavía por la mano del ser humano, sean los de Brasil, donde predomina la fuerza de la vida, o los de la Tierra del Fuego, donde impera la muerte y la disolución. Ambos son templos repletos de los magníficos productos del Dios de la naturaleza: nadie puede estar en esas soledades sin sentir que en el ser humano existe algo más que el mero aliento de su cuerpo» (pág. 372). También Darwin sabe que un explorador de la Tierra ya no se las arregla con una estética de lo bello; según el espíritu del tiempo, tiene que ser completada ya por una de lo (cuantitativa y dinámicamente) sublime: «Entre los escenarios de la naturaleza, por fin, las vistas desde grandes montes, aunque en cierto sentido no sean bellas, sí son muy singulares. Cuando se mira hacia abajo desde la última cima de la cordillera, el espíritu siente la impresión de las asombrosas dimensiones de las masas circundantes, sin ser estorbado por detalles minuciosos» (*ibid.*). <<

[19] Walter Benjamin, «París, capital del siglo XIX», en: *Illuminationen*, escritos escogidos, Frankfurt 1961, pág. 193 [*Iluminaciones*, Taurus, Madrid 1993]. <<

[20] Algunas generaciones después de Humboldt, autores como Nietzsche, Husserl y Merleau-Ponty tomaron nota expresamente de ello; cfr. Stephan Günzel, «La geofilosofía de Nietzsche y la "zona climática moderada" en el pensamiento de Occidente», en: *Dialektik*, 2000-2001, págs. 17-ss. <<

[21] Edwin Aldrin, Nueva York 1973. <<

[22] Cfr. para esto las clarificaciones fenomenológicas de Hermann Schmitz en su *System der Philosophie*, vol. III, *Der Raum*, parte primera, «Der leibliche Raum», 2.a ed., Bonn 1988, § 119, «Der Richtungsraum» (así como §§ 219-231) y § 120, «Der Ortsraum» (así como §§ 132135). <<

[23] Rilke, a quien se debe la expresión *Weltinnenraum* (espacio interior de mundo), intentó superar la experiencia fundamental de la Modernidad —que cosas y seres humanos con un modo de pensar puramente referido al lugar espacial mueren por privación de atmósferaqueriendo revitalizar el mundo, por su propia fuerza vivencial, con una especie de animismo poético; el resultado de esto ya no podía ser ningún alma del mundo de tipo platónico, sino sólo una especie de intensidad cosmológico-individual, correspondiente al modo del contemporáneo «habitar poéticamente». Cfr. también págs. 235-248. <<

[24] De todos modos, el éxito del globo tridimensional ya había sido relativizado por las representaciones planisféricas de la Tierra, omnipresentes a partir del siglo XVI tardío, que se fueron imponiendo por la ventaja de poder ser reproducidas en atlas-libros. <<

[25] Cfr. Martin Heidegger, «La época de la imagen del

mundo» (1938), en: *Holzwege*, 6.a ed., 1980, pág. 92. <<

[26] Para las premisas tardomedievales de este giro, cfr. Alfred W. Crosby, *The measure of Reality: Quantification and Western Society, 1250-1600*, Cambridge 1997. <<

[27] Que mercancía y dinero son condiciones del capital es algo trivial; que textos, imágenes, prominencias también lo son, es algo que van entendiendo progresivamente los agentes del moderno sector de la cultura, frente a las tradicionales reservas conservadoras en el campo del espíritu. Cómo vale esto para textos e imágenes puede deducirse de las consideraciones, entre otras, de Georg Franck, *Ökonomie der Aufmerksamkeit, Ein Entwurf*, MunichViena 1998. Sobre la economía política de la prominencia es esclarecedor Thomas Macho, «De la elite a la prominencia. Sobre el cambio de estructura del poder político», en: *Merkur*, cuaderno 534-535 (1993), págs. 762-769, así como: él mismo, «El rostro prominente. Apuntes sobre la politización de la apariencia», en: Sabine R. Arnold, Cristian Fuhrmeister y Dietmar Schiller (eds.), *Politische Inszenierungen im 20. Jahrhundert. Zur Sinnlichkeit der Macht*, Viena 1998, págs. 171-184. <<

[28] Cfr. Elly Decker, «El globo celeste: un mundo para sí», en: *Focus Behaim Globus*, parte 1, Nuremberg 1992, págs. 89-100. <<

[29] Una excepción importante es el poema de Heinrich Brockes «El firmamento» (en: *Irdisches Vergnügen in Gott, bestehend in Physicalisch - und moralischen Gedichten*, primera parte, Hamburgo 1723), que puede leerse como una réplica acrecentadora del *dictum* de Pascal sobre el eterno silencio de los espacios infinitos. Es cierto que el poema de Brockes lleva ya impropiamente ese título, dado que para el poeta ya *no* existe firmamento alguno que pudiera proporcionar estabilidad cósmica, sino sólo una sujeción inespacial del alma

en Dios: «… El espacio del abismo, como hace un gran oleaje / del mar sin fondo sobre un hierro que se hunde, / rompió en un instante sobre mi espíritu. / La inmensa fosa llena de luz invisible, / llena de oscuridad clara, sin comienzo, sin barreras, / se tragó inmediatamente el mundo, sepultó incluso los pensamientos; / todo mi ser era polvo, un punto, una nada, / y me perdí a mí mismo. Esto me hundió de repente; / la desesperación amenazaba a un pecho completamente perturbado: / ¡Solo, oh, nada salvadora!, ¡bienaventurada pérdida! / Dios omnipresente, en ti me volví a encontrar». Estos versos muestran claramente tres cosas. Primera: el poeta ya no entiende el originario sentido cosmográfico de la expresión firmamento. Segunda: en analogía con el océano, se imagina el cielo como algo en lo que uno puede hundirse. Tercera: del naufragio de la imaginación en lo sin fondo sólo salva ya un Dios, que posee una «tendencia esencial a la cercanía». La idea de firmamento crea una sobrevida no sólo en la lírica, sino también en los delirios. Daniel Paul Schreber anota en el capítulo 6 de sus *Memorias de un neurópata* que algunas de las almas de los muertos que le visitan dan como dirección de procedencia el «firmamento». <<

[30] Eugen Rosenstock-Huessy, *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*, Moers 1987, pág. 264. <<

[31] Esta referencia a la tendencia a la «ruta occidental» se recoge en: Giacomo Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalisazzione*, Turín 2003. <<

[32] Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, vol. 3, *op. cit.*, nota 363, pág. 441. <<

[33] Cfr. Armand Mattelart, *L'invention de la communication*, París 1994, págs. 68-ss. <<

[34] Julio Verne, *Reise um die Erde in achtzig Tagen*,

Zurich 1974, págs. 23-24. <<

[35] Para el elogio del movimiento puro, cfr. Karl Marx/Friedrich Engels, *El manifiesto del Partido Comunista*, 1848; así como Thomas de Quincey, *The Glory of Motion*, 1849 (edición alemana: *Die englische Postkutsche*, primera parte, «El encanto del movimiento», en: Th. de Quincey, *Bekenntnisse eines englischen Opiumessers und andere Schriften*, Stuttgart 1962, págs. 287-s.). <<

[36] Hermann Graf Keyserling, *Reisetagebuch eines Philosophen* (1918), Frankfurt 1980. <<

[37] Antonio Pigafetta, *Die erste Reise um die Erde. Ein Augenzeugenbericht von der Weltumsegelung Magellans 1519-1522*, editado y traducido por Robert Grün, Tubinga y Basilea 1978, pág. 93. <<

[38] Edward W. Said, *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*, Frankfurt 1994, pág. 18 [*Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona 1996]. La irónica formulación de Said refleja el cinismo del sistema de deportación británico, en el que sirvieron como puntos de destino de una exportación utilitarista de malhechores, primero el Caribe, luego Nueva Inglaterra y finalmente Australia. <<

[39] Herman Melville, *Moby Dick oder Der Wal*, Munich 1964, pág. 364. <<

[40] *Moby Dick*, cap. 24, *in fine*. Que a través de estos *seaborne studies* se refuerce un empirismo náutico frente a la escolástica universitaria, pertenece a los hechos capitales de la teoría cultural moderna (hasta que las universidades absorben ese ánimo experimental y oponen un empirismo sedentario al móvil). Uno de aquellos que habían hecho profesión de fe en el viajar-uno-mismo y ver-uno-mismo fue Fernández de Oviedo, que en su *Historia general y natural de las Indias* no se

cansó de repetir: «Lo que digo aquí no se aprende en Salamanca, Bolonia o París…». Citado por: John H. Elliot, *Die Neue in der Alten Welt. Folgen einer Eroberung 1492-1650*, Berlín 1992, pág. 44. <<

[41] Pigafetta, *Die erste Reise um die Erde, op. cit.*, pág. 265. <<

[42] Cfr. para ello: Immanuel Wallerstein, *Das moderne Weltsystem. Kapitalistische Landwirtschaft und die Entstehung der europäischen Weltwirtschaft im 16. Jahrhundert*, Frankfurt 1986; *id.*, *Das moderne Weltsystem* II, *Europa zwischen 1600 und 1750*, Viena 1998; la expresión «sistema del mundo» no significa en absoluto, según Wallerstein, la inclusión de todos los países y culturas en las nuevas relaciones; pero sí indica que el espacio económico de transacción, que se forma entonces, trasciende mercados, países e imperios locales. <<

[43] Adam Smith, *Der Reichtum der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*, Horst Claus Recktenwald (ed.), Munich 1990, pág. 343. <<

[44] Oswald Spengler declaró esta frase como axioma de las épocas civilizatorias, que precede a la muerte de las grandes culturas. Cfr. *Der Untergang des Abendlandes*, Munich 1923, 1979, pág. 51: «La expansión es una fatalidad, algo demoníaco y monstruoso, que atrapa… y consume… a los seres humanos tardíos del estadio del mundo». <<

[45] Hasta el siglo XVIII tardío los diarios de navegación de las expediciones de los descubridores permanecieron como asuntos secretos de los Estados navegantes; cfr. las observaciones de Georg Forster en la segunda expedición del capitán Cook: *Entdeckungsreise nach Tahiti und in die Südsee 1772-1775*, reeditado por Hermann Homann, Tubinga y Basilea 1979, pág. 395. <<

[46] La caracterización de los empresarios como «productores-deudores» hay que agradecérsela a Gunnar Heinsohn y Otto Steiger, que han presentado un modelo sugestivo para el esclarecimiento de la dinámica innovadora de la economía moderna como economía *de la propiedad*, con su libro: *Eigentum, Zins und Geld. Ungelöste Rätsel der Wirtschaftstheorie*, Reinbeck (Hamburgo) 1996. <<

[47] *De remediis utriusque fortunae*. <<

[48] Citado por Alfred Doren, «Fortuna en la Edad Media y en el Renacimiento», en: *Vorträge der Bibliothek Warburg*, vol. 2, parte 1, 1922-1923, pág. 82; latín pág. 79. <<

[49] Algunos de ellos pone de relieve el sugestivo libro de Klaus Reichert: *Fortuna oder die Beständigkeit des Wechsels*, Frankfurt 1985. <<

[50] Al contrario, el siglo XVIII tardío descubre también al ser humano que tiene mala suerte en sentido absoluto, o, como dirá Malthus, al pobre que «nace en un mundo ya ocupado» y cuyos padres no están en condiciones de sustentarlo. Según Malthus, tales hijos de la mala suerte están «verdaderamente de sobra en la Tierra. No se ha puesto cubierto alguno para ellos en el gran festín de la naturaleza». Citado por Armand Mattelart, *L'invention de la communication, op. cit.*, pág. 79. <<

[51] *Así habló Zaratustra* III, «Antes de la salida del sol». <<

[52] Cfr. Jochen Hörisch, *Kopf oder Zahl. Die Poesie des Geldes*, Frankfurt 1996. <<

[53] Daniel Defoe, *Essay on Projects*, 1697. <<

[54] Para la tipología de los príncipes-empresarios, cfr. Werner Sombart, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Munich-Leipzig 1923, reedición Berlín 1987, págs. 102-ss. <<

[55] Se obtiene una impresión especialmente clara del

profundo cambio de ánimo al respecto si se comparan los tonos triunfales que dominaron las celebraciones del 400 aniversario del viaje de Colón, en 1892, con la atmósfera flagelante del 500 aniversario, en 1992. <<

[56] Sobre el sentido de esta ofuscación puede conseguirse claridad si se considera que también falta en el *Diccionario histórico de la filosofía* otra entrada del máximo rango: medios. Cfr. Jochen Hörisch, «El punto ciego de la filosofía: medios», en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 5/2003, págs. 889-ss. El meollo del asunto está claro: una filosofía que hubiera entendido su dependencia de los descubrimientos y de los medios probablemente ya no podría ser filosofía en sentido tradicional. <<

[57] Cfr. Bent Flyvberg, Nils Bruzelius y Werner Rothengatter, *Megaprojects and Risk: An Anatomy of Ambition*, Cambridge 2003. <<

[58] Cfr. *Bibliotheca Missionum*, vol. I, 1916. Colón sobre sí mismo: «El Señor me ha convertido en embajador de un nuevo cielo y de una nueva tierra… Se ha cumplido… lo que profetizó Isaías». <<

[59] Cfr. Lydal Roper, «Masculinidad amenazada. Capitalismo y magia en la Edad Moderna temprana», en: *Ödipus und der Teufel. Körper und Psyche in der frühen Neuzeit*, Frankfurt 1995, págs. 127-133. Ese mismo artículo ilustra también el problema de la técnica de transmisión en aquellas telecomunicaciones tempranas: según manifestaciones de Anna Mergeler, en la bola de Anton Fugger habrían estado encerradas las almas de malhechores condenadas a errar por los aires: ¿podría haber informadores más rápidos, aunque también menos fiables? <<

[60] Para el estado actual de sus planteamientos consultivos, cfr. el libro de G. Höhler: *Herzschlag der Sieger. Die EQ-*

Revolution, Düsseldorf-Munich 1997. Obsérvese el doble sentido fascinante de «Herzschlag» [latido del corazón e infarto *(N. del T.)*]. Sobre el «Herzschlag» de los perdedores reflexiona, más bien en el tono de una contraconsulta depresiva, Richard Sennett en su libro: *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlín 1998. <<

[61] Cfr. Felix Alfred Plattner, *Jesuiten zur See. Der Weg nach Asien. Ein Beitrag zur Geschichte der Entdeckungen*, Zurich 1946. <<

[62] Ésta [la *Unberechenbarkeit*, el hecho de que no se pueda calcular, predecir o saber lo que va a suceder o resultar, que traducimos por «imprevisibilidad» *(N. del T.)*] ha de tener incluso preeminencia sobre el motivo, muy socorrido, de la autoconfianza [*Selbstvertrautheit*, familiaridad, compenetración, intimidad consigo mismo; en ese sentido, confianza o seguridad en uno mismo, en lo que uno va a hacer y va a resultar de sus propósitos. *(N. del T.)*]. <<

[63] Cfr. Boris Groys, *Unter Verdacht. Eine Phänomenologie der Medien*, Munich 2001. En la terminología, metódicamente más benigna, de Heinz von Foerster se hablaría de la disposición a dejarse sorprender por otro (y por sí mismo). <<

[64] Para un resumen de las *querelles* europeas y francesas en torno al sujeto desde el punto de vista analítico-lingüístico, cfr. Vincent Descombes, *Le complément du sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, París 2004. <<

[65] Sobre la subjetividad como figura de un motor, cfr. Anson Rabinbach, *The Human Motor. Energy, Fatigue, and the Origins of Modernity*, Berkeley-Los Ángeles 1992. <<

[66] A estos cuatro se añadirán en la época del Idealismo alemán el funcionariado y la genialidad. Cfr. Friedrich Kittler, «El sujeto como funcionario», en: Manfred Frank,

Gérard Raulet y Willem van Reijen (eds.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt 1988, págs. 401-420. <<

[67] William James: «They dogmatize like infallible popes», en: *The Writings of William James. A Comprehensive Edition*, John J. McDermott (ed.), Chicago-Londres 1977, pág. 724. <<

[68] Cfr. Wolf Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt 1969, págs. 188-s. <<

[69] En sus notas sobre Dostoievski, Lukács conceptualizó indirectamente el principio desinhibición al hablar de una Segunda Ética: mientras que la primera prohíbe el asesinato, la segunda hace de él un mandato. Cfr. Norbert Bolz, *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, Munich 1989, págs. 13-20. Himmler en su alocución de Posen: «El único comisario que tenemos ha de ser la propia conciencia… El comisario que nos ordena el ataque ha de ser nuestra propia valentía…». La alusión a los comisarios delata el escenario moral en el que los hombres-SS se imaginan que actúan: la competencia en brutalidad con los perpetradores soviéticos del exterminio. <<

[70] Thomas Mann (1918): «El intelectual que llega a la convicción de tener que actuar se enfrenta inmediatamente al *asesinato* político; o, si no es ése el caso, sí se trata siempre de la moralidad de su obrar: de que el asesinato político fuera la consecuencia de su modo de actuar» (*Betrachtungen eines Unpolitischen*, Frankfurt 2002, págs. 581-s.). <<

[71] De las antiguas orientaciones mánticas para la desinhibición y el gobierno de la acción sólo queremos decir aquí que al renacimiento de los autores y artes antiguos hubo de acompañar el retorno de prácticas desacreditadas como la de la lectura de presagios (cfr. págs. 76-ss.). Con repercusiones que alcanzan hasta las industrias del oráculo

actuales. Sobre el uso de la astrología, en el protestantismo temprano, informa Claudia Brosseder, *Im Bann der Sterne: Caspar Peucer, Philipp Melanchthon und andere Wittenberger Astrologen*, Berlín 2004. <<

[72] Thomas Mann: «Hay que desmitificar el fascismo intelectual y reconducirlo a lo humano. Hace tiempo que yo ya no hago otra cosa» (carta a Karl Kerényi, 7 de septiembre de 1941). <<

[73] Heinrich Mann, *Geist und Tat. Essays*, Munich 1963, págs. 125-s. <<

[74] Para la procedencia de esta comparación, véase Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*, Viena-Nueva York 1996, pág. 129. <<

[75] Fiodor Dostoievski, *Verbrechen und Strafe*, Frankfurt 1996, pág. 351. <<

[76] *Ibid.*, pág. 352. Es notorio que en su fase fascista de izquierdas Georg Lukács enlaza con las tesis de Raskolnikov. <<

[77] Un escalón anterior al análisis de Dostoievski se encuentra en los fragmentos de Filosofía Real de Jena de Hegel sobre el crimen, que allí se interpreta como proclamación solapada de un derecho a la excepción frente a lo formalmente reconocido como general (como gesto de una «única voluntad de poder», pág. 215), a la vez que la ley que exige validez real se pone en marcha como movimiento antitético de lo general, es decir, como ofensa del ofensor. Cfr. G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe* III. *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Hamburgo 1987, págs. 212-s. <<

[78] Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* III, «Antes de

la salida del sol». <<

[79] Schopenhauer atribuye la autoría de la frase «du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas» a Thomas Paine, cfr. *El mundo como voluntad y representación*, I, § 34. <<

[80] Melville, *Moby Dick oder Der Wal*, Munich 1964, pág. 25. <<

[81] Cfr. Dirk Baecker, «La inquietud del dinero, la caducidad del plazo», en: Dirk Baecker, *Wozu Soziologie?* Berlín 2004, págs. 109-124. <<

[82] Victor Hugo, *Die Arbeiter des Meeres*, Hamburgo 2003, pág. 36. <<

[83] Conrad Ferdinand Meyer, «La tentación de Pescara», en: *id.*, *Ausgewählte Werke*, Willy Brandl (ed.), vol. 2, Hamburgo-Bielefeld-Stuttgart 1953, pág. 544. <<

[84] La conocida caracterización de Bloch de las utopías geográficas de la Edad Moderna como formas expresivas de una «búsqueda horizontal de tesoros» (*Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, vol. II, págs. 883-s.) no oculta una cierta parcialidad en favor del modelo citado. Efectivamente, el socialismo-de-buscadores-de-tesoros supuso que la naturaleza siempre es gratis. En ese sentido se manifiesta en Bloch un rasgo groseramente saint-simonista: que se traduce en la convicción de que la «explotación del ser humano por el ser humano» ha de ser sustituida por la explotación del globo por el ser humano. Para la ampliación de Bloch de la busca de tesoros a historia universal de la producción, cfr. *Esferas III*, págs. 584-ss. <<

[85] Cfr. Pigafetta, *Die erste Reise um die Erde*, *op. cit.*, págs. 84-86. <<

[86] Cfr. Klaus Heinrich, *Floss der Medusa. 3 Studien zur Faszinationsgeschichte mit mehreren Beilagen und einem*

Anhang, Basilea-Frankfurt 1995, págs. 9-45. <<

[87] Para el motivo *stop history*!, cfr. Eric Voegelin, *Order and History*, vol. 4, *The Ecumenic Age*, Baton Rouge-Londres 1974, págs. 329-333. Aclararemos en el apartado sobre la poshistoria (cfr. págs. 198-ss.) cómo es que ese imperativo se ha vuelto inútil tras la consumación de la globalización terrestre (1945-1974). <<

[88] Cuyo culto fue establecido en Roma tras el regreso de Augusto de su expedición a Oriente el año 19 a. C. <<

[89] También Marx consideró el «retorno del punto de partida a sí mismo» como característica del movimiento incipiente del capital: «Considerada a primera vista, la circulación aparece como un proceso perversamente infinito. La mercancía se cambia por dinero; el dinero se cambia por mercancía y esto se repite hasta el infinito» (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, borrador 1857-1858, Frankfurt-Viena, sin fecha, pág. 111). Pero lo que le importa a Marx es mostrar dos cosas: por una parte, que en la metamorfosis dinero-mercancía-dinero puede aparecer el fenómeno, en principio misterioso, de la plusvalía, que da alas al proceso de acumulación; por otra, que en la competencia entre los capitales tienen que aparecer crisis en su explotación y, en consecuencia, crisis sociales, que se crucen en el camino del permanente retorno feliz del dinero, como capital, a sí mismo. <<

[90] *El mercader de Venecia*, acto primero, primera escena, Cátedra, Madrid 2005. <<

[91] Cfr. Peter L. Bernstein, *Against the Gods. The Remarkable Story of Risk*, Nueva York 1996; François Ewald, *Der Vorsorgestaat*, Frankfurt 1993, sección II, «Del riesgo», págs. 171-275. <<

[92] Desde el punto de vista sociopolítico, la filosofía

británica del *common sense* refleja la circunstancia de que en Inglaterra se cerró antes, y en formas más sólidas que en los Estados territoriales continentales, el compromiso histórico entre comercio (burgués) y propiedad (aristocrática). Esto favoreció un clima en el que pudieron florecer filosofías de la sociedad no trágicas y conviviales, mientras que en el continente, sobre todo en los principados alemanes, prevalecieron filosofías del Estado trágicas y autoritarias. <<

[93] *Multi pertransibunt & augebitur scientia*. Hay, por cierto, gran cantidad de historias soñolientas de la filosofía en las que los barcos de la portada de Bacon se representan saliendo del puerto. <<

[94] *Historia ventorum*, 1622; primer apartado de su *Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam*, que apareció como tercera parte de su *Instauratio*. <<

[95] Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburgo 1972, pág. 24. En un texto póstumo de 1934 de Husserl —*Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*— se encuentra esta significativa frase: «El proto-*arché* Tierra no se mueve». <<

[96] J. G. Herder, «Diario de mi viaje en el año 1769», en: *Schriften. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*, Munich 1960, págs. 27 y 28. <<

[97] I. Kant, «Sobre el fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos», inicio. <<

[98] J. W. Goethe, *Italienische Reise*, Frankfurt 1976, pág. 302. <<

[99] El parágrafo es famoso no en último término porque Carl Schmitt se remitió a él para fundamentar sus doctrinas geopolíticas: así como, según la interpretación de Schmitt, el

marxismo sólo habría sido un desarrollo histórico-universal de los parágrafos precedentes, 243246, de la *Filosofía del derecho* hegeliana, así el schmittismo tendría que llevar a cabo el correspondiente desarrollo del parágrafo 247. La razón de que esto se quedara en una pretensión vacía estuvo tanto en la insuficiencia de las contribuciones de Hegel a la oceanología política, cuanto en la circunstancia de que al teorema geopolitológico fundamental de Schmitt (el dogma del papel constitutivo de poder que desempeña el dominio sobre tierra, mar, aire y fuego), por su limitación en la teoría de los elementos, le faltara la dimensión decisiva de una teoría moderna del poder: la de la teoría de los medios. <<

[100] «El romano vence estando sentado». Principio fundamental de la era agrometafísicoimperial: la época en la que las ordenanzas, la administración, la explotación de recursos tenían preeminencia sobre los flujos, circulaciones, inversiones. Hay que admitir que los Estados territoriales del siglo XVII y XVIII, en tanto que pretendieron modernizarse, tuvieron que habérselas aún con trabajos internos de apertura, sobre todo; la creación de «infraestructuras» y mercados interiores de comunicación de mercancías y noticias (canales, carreteras, puentes, catastros, editoriales, correo, telecomunicación, estándares para medidas y pesos, ortografía, gramática, escuelas, bancos, juzgados, sistema monetario, impuestos, estadística, etcétera) absorbía la mayor parte de las energías estatales e hizo que quedara en segunda fila la cuestión de las conexiones exteriores con el mundo. Esto se refleja en prácticamente todos los discursos filosóficos, que quedaron apresados en un horizonte terráneo, «fisiocrático», orientado a bienes inmuebles y, en último término, agrosófico. <<

[101] «Ser libre significa calcular cualquier movimiento del

competidor, a la vez que uno mismo resulta completamente inaccesible a una calculabilidad así», Terry Eagleton, *Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie*, Stuttgart-Weimar 1994, pág. 77. <<

[102] *El mundo como voluntad y representación*, primera parte, § 2. <<

[103] Cfr. Cornel West, *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, Wisconsin 1989. <<

[104] Cfr. Bruno, *Zwiegespräche vom unendlichen All und den Welten*, Darmstadt 1983, págs. 23 y 22; por lo demás, Bruno, celebrándola como una liberación de límites euforizante, quiso poner su travesía mental del universo y su paso a través de la «bóveda superior del firmamento» al espacio infinito en exacta analogía al viaje de Colón. Cfr. *Das Aschermittwochsmahl*, Frankfurt 1981, págs. 89-90. <<

[105] *Das Aschermittwochsmahl*, diálogo 1. <<

[106] Ralph Waldo Emerson, *Circles*, en: *The Portable Emerson*, nueva edición, Carl Bode y Malcolm Cowley (eds.), Nueva York 1981, págs. 228 y 230. <<

[107] Cfr. Francis Fukuyama, «The End of History?», en: *The National Interest*, verano de 1989, pág. 7. <<

[108] Cfr. Boris Groys, «Esperando a las grandes hormigas», conversación con Barbara Kuon, en: *Der Geist ist ein Knochen. Zur Aktualität von Hegels Ästhetik*, Kulturamt-Stadtarchiv de Stuttgart, Stuttgart 1997, págs. 8-39. <<

[109] Cfr. Gerhard Gamm, *Die Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten im Ausgang der Moderne*, Frankfurt 1994. <<

[110] Cfr. Michael Walzer, *Exodus und Revolution*, Berlín 1988. <<

[111] *Holzwege, op. cit.*, págs. 87-88, 91 y 90 [cfr. trad. de

Elena Cortés y Arturo Leite, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid 1995, págs. 88-89, 91 y 90]. <<

[112] Cfr. Henry Hobhouse, *Fünf Pflanzen verändern die Welt. Chinarinde, Zucker, Tee, Baumwolle, Kartoffel*, Stuttgart 1987; Sidney W. Mintz, *Die süsse Macht. Eine Kulturgeschichte des Zuckers*, Frankfurt-Nueva York 1992; Alfred W. Crosby, *Die Früchte des weissen Mannes. Ökologischer Imperialismus 900-1900*, Frankfurt-Nueva York 1991. Sobre el papel de los invernaderos en la aclimatación de plantas, cfr. también *Esferas III, Espumas*, apartado «Islas atmosféricas», págs. 260-ss. <<

[113] Hans Freyer, *Weltgeschichte Europas*, Stuttgart, 3.a ed., 1969, pág. 480; ese «justamente-poder-lanzarse-al-ataque» de la voluntad es, sin embargo, y Freyer lo sabe implícitamente, la característica del obrar histórico por antonomasia. Está claro que ello se prohibiría desde la perspectiva poshistórica (por técnicamente primitivo, logísticamente aventurero, jurídicamente no asegurable). El «falso planteamiento» se produce, pues, porque se retroproyectan categorías de la poshistoria (época-de-seguros) a la historia (época-de-pre-seguros). <<

[114] Cfr. Bruno Latour, «No globe, but plenty of blogs», en: *Domus*, abril 2004. <<

[115] Cfr. Karl Schlögel, *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, Munich-Viena 2003 [*En el espacio leemos el tiempo. Sobre Historia de la civilización y Geopolítica*, trad. de José Luis Arántegui, Siruela, Madrid 2007]. <<

[116] *Der nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europaeum* (1950), 3.a ed., Berlín 1988, págs. 96-109. <<

[117] Sobre el formalismo jurídico y la cuestionabilidad teórico-discursiva de los actos de habla conquistadores de

Colón, cfr. el análisis de Stephen Greenblatt, *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden - Reisende und Entdecker*, Berlín 1998, págs. 87-132. El periodista y explorador de África, Henry Morton Stanley, cerró para Leopoldo II de Bélgica en pocos años al menos 400 «contratos» con jefes africanos, que por parte de éstos fueron interpretados primordialmente como alianzas amistosas, y por actos de sometimiento y concesiones de explotación por el lado europeo. Un coleccionista de «contratos» semejante fue Carl Peters (1856-1918), que con más de 120 «contratos» puso los fundamentos del África oriental alemana. <<

[118] *Moby Dick, op. cit.*, pág. 485. <<

[119] Cfr. Peter Sloterdijk, *Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Einbildungskraft*, Frankfurt 2001, págs. 27-40. <<

[120] «Fuiste el primero en circundarme»; es curioso que el verbo decisivo de la globalización, *circumdare*, más bien signifique, en principio, *rodear* que *dar la vuelta*; esto recuerda que entonces la Tierra aún se representaba como algo que puede ser «rodeado», naturalmente por cubiertas celestes, a las que, por supuesto, no se podía ni pensar en dar la vuelta. Después del hecho consumado, el que da la vuelta a la Tierra aparece como el que la rodea: si se piensa hasta el final esta tendencia, el dar la vuelta se manifiesta como el nuevo rodear; es decir, el tráfico que da la vuelta a la Tierra sustituirá a la envoltura de cubiertas y el sujeto móvil se convertirá en lo «envolvente» auténtico. <<

[121] Falta una presentación sinóptica de las ideas étnicas, nacional-culturalistas y comunitario-religiosas de elección o predestinación en la Edad Moderna europea. <<

[122] Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde, op. cit.*, págs. 103 y 102. <<

[123] *Ibid.*, pág. 103. <<

[124] Cfr. John Goss, *Kartenkunst. Die Geschichte der Kartographie*, Braunschweig 1994, pág. 73. <<

[125] *Ibid.*, págs. 123, 124 y 133. El mapa de Waldseemüller está a medio camino entre los nuevos mapas-corazón y los mapas-capa anteriores, en los que los contornos de territorios y mares se proyectaban en una capa litúrgica, sobre todo en la capa del emperador. <<

[126] Rodney Broome, *Terra incognita. The True Story of How America Got Its Name*, Seattle 2001. <<

[127] Cfr. *Tiefenphilosophie. Texte zur Entdeckung des Unbewussten vor Freud*, Ludger Lütkehaus (ed.), y con un ensayo suyo, Hamburgo 1995 (nueva edición de 1989 de esta miscelánea, bajo el título: *Dieses wahre innere Afrika*). Sobre la relación de Freud con el *dark continent*, págs. 2-7. La formulación «auténtica África interior» se retrotrae a la novela póstuma de Jean Paul, *Selina*, 1827. <<

[128] S. Freud, *El yo y el ello* (1923), en: *Gesammelte Schriften*, vol. III, 6.a ed., Frankfurt 1969, pág. 286. Que este territorio ya estuviera muy poblado importó al conquistador Freud tan poco como a otros conquistadores de la época imperial; los magnetizadores del siglo XIX se convirtieron para él en los indios del inconsciente, y los hipnotizadores en sus palestinos. <<

[129] *Gesammelte Werke*, vol. XIV, Frankfurt 1969, pág. 241. <<

[130] Christoph Ransmayr, *Die Schrecken des Eises und der Finsternis*, novela, Frankfurt 1997. <<

[131] Expediciones que, mientras tanto, la toma del medio ambiente ha llevado a su forma más general. <<

[132] *Sein und Zeit*, pág. 105. Cfr. también *Esferas I*,

Burbujas, págs. 305-ss. <<

[133] Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlín 1966, § 20, págs. 169-ss. <<

[134] Maurice Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, Hamburgo 1984, pág. 13. <<

[135] *Ibid.*, pág. 19. <<

[136] Gilles Deleuze-Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, *op. cit.*, pág. 212. <<

[137] Cfr. Gert Raeithel, *«Go West»: Ein psychohistorischer Versuch über die Amerikaner*, Frankfurt 1981. <<

[138] Cfr. Rosa Amelia Plumelle-Uribe, *Weisse Barbarei. Vom Kolonialrassismus zur Rassenpolitik der Nazis*, Zurich 2004. <<

[139] Der *Nomos der Erde, op. cit.*, págs. 54-69; cf. también Jacques Derrida, *Politique de l'amitié*, París 1994 [*Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid 1998]. Por lo demás, es Nietzsche quien ha desarrollado los primeros planteamientos de una teoría de la descompensación moral en la exterioridad: «Más bien pregúntese uno *quién* es propiamente "malvado"… Contestado con todo rigor: *precisamente* el "bueno" de la otra moral, precisamente el noble, el poderoso, el dominador, sólo que ha cambiado de color, interpretado y visto del revés por el ojo venenoso del resentimiento… aquellos mismos hombres que eran mantenidos tan rigurosamente a raya por la costumbre, el respeto, los usos, el agradecimiento y todavía más por la recíproca vigilancia, por la emulación *inter pares*, aquellos mismos hombres que, por otro lado, en su comportamiento recíproco mostraban tanta inventiva en punto a atenciones, dominio de sí, delicadeza, fidelidad, orgullo y amistad, no son hacia fuera, es decir, allí donde comienza lo extranjero, la tierra extraña, mucho mejores que animales de rapiña dejados sueltos. Allí disfrutan la libertad

de toda constricción social, en la selva se desquitan de la tensión ocasionada por una prolongada reclusión y encierro en la paz de la comunidad» (*Zur Genealogie der Moral*, tratado primero 11, KSA 5, pág. 274 [trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1975, págs. 46-47]). <<

[140] Cfr. Charles Glass, «The New Piracy», en: *London Review of Books*, núm. 24/2003. Asimismo: William Langewiesche, *The Outlaw Sea: A World of Freedom, Chaos, and Crime*, Nueva York 2004. <<

[141] *Fausto*, segunda parte, versos 11.185-11.188. <<

[142] Herman Melville, *Moby Dick, op. cit.*, pág. 8. <<

[143] *Ibid.*, pág. 252 («a colorless all-color of atheism from which we shrink»). <<

[144] *Ibid.* <<

[145] Cfr. Vilém Flusser, *Vom Subjekt zum Projekt*, en: *Schriften*, vol. 3, Bensheim y Düsseldorf 1994. <<

[146] Adam Smith pudo hacer observar en su *Inquiry* que en las colonias norteamericanas de Inglaterra incluso un trabajador manual, en cuanto consigue un pequeño excedente económico como rendimiento por su trabajo, tenderá a invertirlo en bienes raíces y a convertirse en colono o plantador: «Siente que un trabajador manual es, por decirlo así, el servidor de sus clientes y que sus medios de subsistencia dependen de ellos, pero que un colono que cultiva su propia tierra… es realmente dueño de sí mismo e independiente de todo el mundo» (A. Smith, *Der Reichtum der Nationen, op. cit.*, pág. 313). <<

[147] *Moby Dick, op. cit.*, pág. 484 («But often *possession* is the whole of the law»). <<

[148] La condena de Israel en la Conferencia sobre el Colonialismo de Durham (Sudáfrica) en el año 2001 ofrece

sólo un episodio actual de la tribunalización triunfal tanto de la historia sucedida como de la sucediente. <<

[149] Cfr. *Esferas* II, *Globos*, capítulo 3, «Arcas, murallas de ciudad, fronteras del mundo, sistemas de inmunidad. Para una ontología del espacio cercado», págs. 219-ss. <<

[150] También esto lo plasmó Melville en *Moby Dick*. En la capilla de los balleneros, en New Bedford, antes de zarpar a Nantucket, el narrador se percata de una serie de lápidas de mármol, enmarcadas en negro, que recuerdan a marinos muertos fuera: «¡Qué vacío mortal y qué perplejidad gratuita [miran] desde esas líneas, que corroen toda creencia y parecen negar la resurrección de aquellos que se han ido a pique en cualquier parte sin sepulcro!» (*op. cit.*, pág. 66). <<

[151] Horst Gründer, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992, pág. 87. <<

[152] Un símbolo litúrgico de esta autoexaltación planetaria es la tiara, que si es verdad que ya en el siglo XIV había adoptado su forma como hipercorona de tres pisos, en el siglo XVI, sin embargo, fue adaptada a la situación globalizada mediante el añadido de una esfera en la cúspide de la corona (cfr. *Esferas* II, *Globos*, excurso 6: «La descoronación de Europa. Anécdota sobre la tiara», págs. 683-ss.). <<

[153] Sobre la capacidad de convocatoria de las arenas deportivas y otros «colectores» en la cultura de masas, cfr. *Esferas* III, *Espumas*, capítulo 2: «Indoors. Arquitecturas de la espuma», págs. 383-ss. Allí se subraya que efectos de captación total sólo pueden llevarse a cabo mediante la asociación de colectores (grandes interiores) y conectores (medios de masas). <<

[154] Es verdad que algunos príncipes de Gales han visitado la India, pero, por lo que nosotros sabemos, siempre *antes de*

su coronación como soberanos de Britania. <<

[155] Cfr. Georg Forster, *Entdeckungsreise nach Tahiti*, *op. cit.*, pág. 419. <<

[156] Sobre el mundo de las lenguas criollas, cfr. Jochen Störig, *Abenteuer Sprache. Ein Streifzug durch die Sprachen der Erde*, Munich 1992, págs. 345-ss.; para el número de lenguas, cfr. David Crystal, *Die Cambridge Enzyklopädie der Sprache*, Frankfurt-Nueva York 1995, pág. 248. <<

[157] Cfr. Peter Sloterdijk, «Tiempo nuevo - tiempo de hechos - tiempo de arte», en: Heinrich Klotz (ed.), *Die Zweite Moderne*, Munich 1996, págs. 52-56; P. Sl., «Tiempo de hechos de lo monstruoso. Sobre la malinterpretación ontológica de lo artificial», en P. Sl., *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt 2001. En este contexto resulta interesante la propuesta, ya mencionada arriba, de Martin Albrow de considerar el período entre 1492 y 1945 (o bien hasta la Conferencia Climática de Río de Janeiro, digamos) como sinónimo de «Modernidad» o de la «Era de la globalización», y excluir de ella la *Global Age* de la incipiente forma de mundo transnacional, para la que la fase heroica de la globalización creó los presupuestos. Si se entiende la globalidad, en ese sentido, como resultado y hecho consumado de la globalización, salta a la vista, de hecho, en esa «era global» en la que hemos entrado, su estructura «poshistórica»; es decir, un desplazamiento de peso de la historia a las noticias y de la orientación a pasados regionales a una orientación a futuros suprarregionales. Sólo así el *motto* coqueto y frívolo de Albrow, ¡Olvidad la Modernidad!, resulta, si no aceptable, sí comprensible. Cfr. Martin Albrow, *Abschied vom Nationalstaat. Staat und Gesellschaft im Globalen Zeitalter*, *op. cit.* <<

[158] François Laplatine y Alexis Nouss, *Métissages. De*

Arcimboldo à Zombi, París 2001. <<

[159] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux*, París 1980; alemán, Berlín 1992, pág. 11: «Hay una historia universal, pero es una historia de la contingencia…» [*Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia 1994]. <<

[160] Cfr. P. Sloterdijk, *Der starke Grund, zusammen zu sein. Erinnerungen an die Erfindung des Volkes*, Frankfurt 1998. A nuestro parecer, el ensayo más sugestivo de deducir una teoría general de la cultura del análisis de mecanismos estresantes y post-estresantes lo ha presentado Heiner Mühlmann: *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie, op. cit.* <<

[161] Cfr. Eric Voegelin, *Order and History*, vol. 4, *The Ecumenic Age*, cap. 6, «The Chinese Ecumene», *op. cit.*, págs. 272-299. <<

[162] *Ibid.*, pág. 305. <<

[163] Cfr. *Order and History*, vol. 3, *Plato and Aristotle*, Baton Rouge y Londres 1957, reedición 1990. Remitimos a la obra monumental de Voegelin porque, aunque ha quedado casi sin repercusión, puede ser interpretada como autopenetración ejemplar del catolicismo filosófico; por lo demás, en ella puede comprobarse con especial claridad que defensas de la *philosophia perennis* en el siglo XX se convierten regularmente en necrologías involuntarias de lo defendido. <<

[164] Cfr. Johann Figl, *Die Mitte der Religionen. Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen*, Darmstadt 1993. <<

[165] Cfr. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Was ist Philosophie*?, *op .cit.*, pág. 116. <<

[166] Desde el punto de vista estructural-profundo ésta fue la tarea intelectual que se había propuesto la *philosophia perennis* y ante cuya imposible realización fracasó. Cfr. para esto

Esferas II, *Globos*, capítulo 5: «*Deus sive sphaera* o: El Uno-Todo que estalla», págs. 403-ss. <<

[167] Marshall McLuhan y Bruce R. Powers, *The Global Village. Der Weg der Mediengesellschaft in das 21.Jahrhundert*, Paderborn 1995, pág. 127. <<

[168] Cfr. Martin Albrow, *Abschied vom Nationalstaat, op. cit.*, así como Jürgen Habermas, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt 1998. <<

[169] Bajo este concepto resumimos las consideraciones con las que la teoría de las esferas de intimidad (microsferología) es «superada» al nivel de una teoría de las grandes estructuras de inmunidad (Estados, imperios, «mundos»). Cfr. *Esferas* I, *Burbujas, op. cit.*, así como *Esferas* II, *Globos, op. cit.* <<

[170] Para el complejo representativo del «Dios portátil», cfr. Régis Debray, *Dieu. Un itinéraire. Matériaux pour l'histoire de l'Éternel en Occident*, París 2003, págs. 123-ss. <<

[171] Para esta expresión, cfr. *Esferas* I, *Burbujas*, págs. 64-s. <<

[172] Cfr. Arjun Appadurai, «Espacios étnicos globales. Consideraciones y preguntas para el desarrollo de una antropología transnacional», en *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Ulrich Beck (ed.), Frankfurt 1998, págs. 11-40. <<

[173] Para la fundamentación antropológica de estratos más profundos del sentimiento de pertenencia mediante los conceptos de «uterotopo» (o bien, esfera de selección) y «termotopo» (o bien, esfera de mimo), cfr. *Esferas* III, *Espumas*, págs. 297-311. <<

[174] Roland Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, Londres-Newbury Park-Nueva Delhi 1992, pág. 182. <<

[175] Es verdad que Walter Lippmann, ya en 1927, en su obra maestra, escéptica frente a la democracia, *The Phantom Public*, se refirió a cuotas parecidas de abstinencia en las masas de (no)votantes, condenadas a la pasividad y la incompetencia. <<

[176] Cfr. Oskar Halecki, *Das europäische Jahrtausend*, Salzburgo 1966. <<

[177] Cfr. Wolfgang Reinhard, *Geschichte der europäischen Expansion*, 4 vols., Stuttgart 1983-1990. <<

[178] Para el concepto «colector», cfr. *Esferas III, Espumas*, capítulo 2, «Indoors: Arquitecturas de la espuma», apartado C: «Foam City. Macro interiores…», págs. 350-ss. <<

[179] Esta intelección está en la base del ensayo histórico-universal más reciente de J. R. McNeill y William H. McNeill, *The Human Web: A Bird's-Eye View of World History* (Nueva York 2003), quienes describen la historia universal como compactaciones de malla. Lamentablemente, los pájaros mcneillianos vuelan demasiado alto para reconocer que son víctimas de una ilusión óptica, y proyectan la única fase de efectiva compactación de malla conformadora de mundo, a saber, el período de 1492 a 1974, a todo el decurso de la aventura antrópica. <<

[180] Cfr. Deleuze-Guattari, *Tausend Plateaus, op. cit.*, pág. 11. <<

[181] Christoph Columbus, *Schiffstagebuch*, Leipzig 1989, pág. 7. <<

[182] Para la apología del viernes, cfr. Hugo, *Die Arbeiter des Meeres, op. cit.*, pág. 249. <<

[183] Cristóbal Colón, *Textos y documentos completos*, prólogo y notas de Consuelo Varela, Madrid 1982, págs. 230-234. <<

[184] Creo en una tierra redonda, la madre de la vida, la fuente de las riquezas, la casa de los pueblos, y en el mar universal, fecundo y navegable por todas partes, el palacio de los vientos, la amiga del timonel y del pasajero, y en el aire libre, respirable por doquier, motriz de las velas velivolantes [que navegan rápido], aula de todas las libertades. <<

[185] Sobre la figura del Cristóforo, cfr. *Esferas II, Globos*, apartado III de la Introducción: «Transportar a Dios», págs. 87-104. <<

[186] Oliver Morton, «Geoscience on Parade», en: *prospect magazine*, enero de 2004. <<

[187] Cfr. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, libro primero, § 1. <<

[188] Immanuel Wallerstein, *Das moderne Weltsystem*, *op. cit.*, pág. 530. <<

[189] Esta restricción del concepto de historia es, a nuestro parecer, el único modo y manera en que puede consumarse la despedida de los dogmas del eurocentrismo, del evolucionismo y del universalismo imperial sin denegar ni acortar el papel y función de Europa; quien quiera «provincializar Europa» sólo puede hacerlo calibrando en sus dimensiones reales la elaboración del mundo durante el episodio europeo 1492-1945. Cfr. Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton-Oxford 2000. <<

[190] Cfr. Jeremy Rifkin, *Der europäische Traum. Die Vision einer leisen Supermacht*, Frankfurt 2004; así como Ulrich Beck y Edgar Grande, *Das kosmopolitische Europa*, Frankfurt 2004. <<

[191] La serie de los historiadores auténticos (tras ejemplos filosóficos previos como Voltaire, Herder, Condorcet y

Hegel) la abre formalmente Jacob Burckhardt, quien en su estudio sobre *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860) configuró en un marco luminoso el comienzo de la era europea de toma y fundación del mundo. Entre aquellos que vieron llegar su final sigue sobresaliendo Oswald Spengler: sus estudios sobre *La decadencia de Occidente* son un final de estrofa histórico-morfológico de la cultura «fáustica», como la única que consiguió pensar los pensamientos de la historia y la única que produjo, vivió y reflejó «historia» en el sentido restringido de la palabra. A mitad de camino entre Burckhardt y Spengler está el joven Nietzsche, quien (bajo el rótulo de *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*) tomó postura frente al necio devenir del historicismo. En su obra tardía *Humanidad y Madre Tierra*, Arnold Toynbee se abrió paso a un punto de vista poshistórico. <<

[192] Cfr. Horst Gründer, *Weltoberung und Christentum*, *op. cit.*; Karl Hammer, *Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt*, Munich 1981. Cfr. también págs. 152-ss. <<

[193] Más detalles al respecto en: *Esferas* III, *Espumas*, págs. 264-270. Los reflejos literarios de la visita a Londres de Dostoievski se encuentran en su *feuilleton* de viaje, *Apuntes de invierno sobre impresiones de verano*, 1863, un texto en el que el autor se mofa, entre otras cosas, de los «sargentos de la civilización», de la calidad de invernadero de los «orangerie-progresistas» y articula su miedo ante el triunfalismo baaliano del palacio de la Exposición Universal. En la burguesía francesa constata Dostoievski la equivalencia poshistórica entre ser un ser humano y posesión de capacidad adquisitiva: «La posesión de dinero (es) la suprema virtud y obligación humanas». <<

[194] Para la historia de la construcción, cfr. Chup Friemert,

Die gläserne Arche. Kristallpalast London 1851 und 1854, Munich 1984. <<

[195] Cfr. Michael Musgrave, *The Musical Life of the Crystal Palace*, Cambridge 1995. <<

[196] Para la interpretación de la teoría del aburrimiento de Heidegger en el contexto del desarrollo de la desinhibición e ironía modernas, cfr. *Esferas III, Espumas, op. cit.*, págs. 550-ss. <<

[197] Cfr. Baruch Spinoza, *Ética*, parte quinta, proposición XXIV: «Cuanto más conocemos las cosas concretas, mejor conocemos a Dios». <<

[198] Cfr. el apartado «Islas absolutas», en: *Esferas III, Espumas, op. cit.*, págs. 244-259. <<

[199] Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. V. 1, Frankfurt 1989, págs. 86 y 93. <<

[200] Para el motivo capitalismo «cómodo», o «incómodo», cfr. Dieter y Karin Claessens, *Kapitalismus als Kultur: Entstehung und Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt 1979. <<

[201] «Capitalismo como religión» (1921), *Gesammelte Schriften*, vol. VI, Frankfurt 1985, págs. 100-103. <<

[202] Sobre el problema de percepción y representación que depara el contexto de vida capitalista entero, cfr. *Esferas III, Espumas*, capítulo 3, apartado 9: «El *Empire* o: El invernadero del confort; la escala del mimo abierta hacia arriba», págs. 604-625. <<

[203] Cfr. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* (1978), París 2004, capítulo «La proximité», págs. 129-155. <<

[204] Cfr. Norbert Bolz, «Por qué es inteligente ser simpático», en: Norbert Bolz, *Blindflug mit Zuschauer*,

Munich 2005, págs. 59-68. <<

[205] Paul Berman utiliza la comparación con las «picaduras de pulga»; lamentablemente, el autor se arrasca tan fuerte que surge de ello una sobre-interpretación del terror islamista como nuevo totalitarismo: cfr. P. Berman, *Terror und Liberalismus*, Hamburgo 2004, pág. 32; sin preocuparse de imágenes torcidas, añade que las picaduras de pulga son «parte de una guerra»: en consecuencia, como gran política se aconseja de nuevo la lucha contra los insectos. <<

[206] Boris Groys, «Terror como profesión», en: *Ausbruch aus der Kunst. Politik und Verbechen II*, Carl Hegemann (ed.), Berlín 2003, págs. 125-148. <<

[207] Cfr. Frank Letricchia y Jody McAucliff, *Crimes of Art + Terror*, Chicago y Londres 2003, págs. 6-17. <<

[208] Cfr. Ralf Dahrendorf, *Der Wiederbeginn der Geschichte. Vom Fall der Mauer zum Krieg im Irak. Reden und Aufsätze*, Munich 2004. <<

[209] Edward N. Luttwak, *Strategy. The Logik of War and Peace*, Cambridge y Londres 1987, capítulo 13, «Armed suasion». <<

[210] Cfr. *Esferas III, Espumas*, cap. 3, apartado 9. «El *Empire* o: El invernadero del confort; la escala del mimo abierta hacia arriba», págs. 604-ss.; así como James L. Nolan, *The Therapeutic State: Justifying Government at Century's End*, Nueva York 1998. [Como hicimos en *Esferas III*, traducimos *Verwöhnung* por mimo porque, a pesar de sus débiles connotaciones peyorativas e infantiles, sigue pareciéndonos la mejor palabra, en el sentido de: cuidado, regalo, halago, comodidad, confort, etc.; no de: cariño, ternura, caricia, malacrianza, etc. *(N. del T.)*]. <<

[211] Norman Podhoretz, *World War IV: How it Started,*

What it Means, and Why We Have to Win, *Commentary*, septiembre 2004. <<

[212] Kurt Bayertz, «Corta historia del origen de la responsabilidad», en: *Verantwortung. Prinzip oder Problem?*, Kurt Bayertz (ed.), Darmstadt 1995, págs. 3-71. <<

[213] Cfr. Klaus Briegleb, *Mephistos «Faust»*, texto, ensayo, Deutsches Schauspielhaus, Hamburgo 1999. <<

[214] Cfr. Ulrich Gaier, *Fausts Modernität*, ensayos, Stuttgart 2000, págs. 7-56. <<

[215] Por eso Negri y Hardt desistieron, con razón, del topo como figura totémica del radicalismo de izquierdas, proclamando a la serpiente como nuevo tótem: un símbolo felizmente elegido para la izquierda gnostizante, que sigue al fracaso del sueño de revoluciones proletarias. <<

[216] Cfr. Wu Chuntao y Chen Guidi, *Untersuchung zur Lage der chinesischen Bauern*, Premio Ulises de letras para literatura de reportajes, 2004. <<

[217] Cfr. Pablo Gaytán Santiago, *Apartheid social en la ciudad de la esperanza cero*, Interneta/Glocal, México 2004. <<

[218] Cfr. Jacques Attali, *L'homme nomade*, París 2003. <<

[219] Cfr. la carta de Romain Rolland a Sigmund Freud, en la que le contestaba a su escrito *El porvenir de una ilusión*, del año 1927. Por lo demás, la expresión «espacio interior de mundo» ha sido ocasionalmente mal comprendida como una especie de referencia local: Peter Demetz llegó en un ensayo sobre espacio interior de mundo y tecnología a afirmar que ciertos lectores de Rilke, siguiendo al autor, habrían «huido» al espacio interior de mundo, como si se tratara de un refugio y no de un modo de vivencia. Ver: Peter Demetz, «Sobre Rainer Maria Rilke y Thomas Mann», en: *Sprache im technischen Zeitalter*, 17-18/1966, págs. 4-11. <<

[220] Gaston Bachelard, *Poetik des Raumes*, Munich 1960, págs. 213-241; para una interpretación de la teoría del espacio de Bachelard en el contexto de una historia de la tensión entre localidad y espacialidad, cfr. Edward S. Casey, *The Fate of Place. A Philosophical History*, Berkeley y Los Ángeles 1997, págs. 287-296. <<

[221] Cfr. David Simpson, *Situatedness, or Why We Keep Saying Where We're Coming From*, Durham y Londres 2002; David W. Winnicott, *Home is Where We Start From. Essays by a Psychoanalyst*, Nueva York y Londres 1986. <<

[222] Es sabido que el Bartleby de Melville dice ante cualquier propuesta: «Preferiría no hacerlo». <<

[223] Esta tesis se argumenta pormenorizadamente en el tercer capítulo de *Esferas III, Espumas*, «Impulso hacia arriba y mimo. Para una crítica del humor puro», págs. 511-646. <<

[224] *Esferas III, Espumas, op. cit.*, pág. 306. <<

[225] Cfr. Jens Beckert, «Unverdientes Vermögen», *Soziologie des Erbrechts*, Frankfurt y Nueva York 2004. <<

[226] Cfr. *Esferas III, Espumas, op. cit.*, págs. 631-ss. <<

[227] Sobre la consecución apasionada, por el contrario, que realiza el coleccionista tradicional, cfr. Manfred Sommer, *Sammeln. Ein philosophischer Versuch*, Frankfurt 1999, págs. 392-ss. <<

[228] Julien Benda ya aludía en su panfleto *La trahison des clercs* (1927) a los peligros de un «romanticismo de la dureza». <<

[229] Para la discusión de este concepto, cfr. *Esferas III, Espumas*, capítulo 3, apartado 2, «La ficción del ser-de-carencias», págs. 529-ss. Allí se muestra que Gehlen, a causa de sus intereses institucionalistas, sólo ha desarrollado la veta iliberal de las consecuencias del concepto. [Con esta palabra

sucede un poco lo mismo que con «mimo», aunque ya después de haberla utilizado tantas veces resultará clara. *Entlastung* = descarga, alivio, desahogo, aligeramiento, etc., pero «descarga» es más literal y pregnante. *Belastung* = lo contrario *(N. del T.)*]. <<

[230] Cfr. Rolf Peter Sieferle, «Sociedad en transición», en: *Archäologie der Arbeit*, Dirk Baecker (ed.), Berlín 2002, págs. 117-154. <<

[231] Cfr. Peter Sloterdijk y Hans-Jürgen Heinrichs, *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*, Frankfurt 2002, págs. 321-ss. [*El sol y la muerte*, trad. de Germán Cano, Siruela, Madrid 2004]. <<

[232] Cfr. Ulrich Bröckling, «Empresarios», en: *Glossar der Gegenwart*, Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann y Thomas Lemke (eds.), Frankfurt 2004, pág. 275. <<

[233] «cum… omne superfluum Deo et naturae displiceat… et omne quod Deo et naturae displicet sit malum»: Dante, *Monarchia*, I, 14. <<

[234] Adam Smith, *Der Wohlstand der Nationen*, *op. cit.*, pág. 282. <<

[235] Cfr. Rolf Peter Sieferle, *Gesellschaft im Übergang*, *op. cit.*, págs. 139-s.: «La exigencia actual de "justicia social" apunta a confiscar propiedad del sector productivo para redirigirla "socialmente" al sector improductivo. Dado que los desposeídos (y quizá incluso los improductivos o los sin trabajo) podían estar tendencialmente en mayoría social, tendríamos ante nosotros una transformación notable: el Estado democrático se convierte en agencia de una presión extraeconómica e intenta gravar con impuestos la economía productiva capitalista con el fin de alimentar, así, a pobres improductivos, parásitos». <<

[236] Rolf Peter Sieferle, *Gesellschaft im Übergang, op. cit.*, pág. 125. <<

[237] La historia de la vida de un intranquilizador ejemplar en ese frente se narra en: Peter Singer, *Henry Spira und die Tierrechtsbewegung*, Erlangen 2001. <<

[238] Cfr. Hermann Scheer, *Solare Weltwirtschaft. Strategie für die ökologische Moderne*, 5.a ed., Munich 2002. <<

[239] Para la interpretación de ese sueño —que a veces también fue designado como *American Creed*— por Israel Zangwill (el creador de la metáfora del *melting-pot*), cfr. Arthur M. Schlesinger Jr., *The Disuniting of America. Reflections on a Multicultural Society*, Nueva York y Londres (1991), edición ampliada 1998, págs. 38-ss. <<

[240] Harold Bloom, en su libro *The American Religion. The Emergence of the Post-Christian Nation* (Nueva York 1992), intenta mostrar que en Estados Unidos ya domina una religión sincretista poscristiana. Cfr. también Craig Venter y Peter Sloterdijk, «Vivimos una fusión entre bolsa y bio-ilusión», en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 21.2.2001, págs. 51-s. <<

[241] Cfr. Yi-Fu Tuan, *Escapism*, Baltimore y Londres 1998, pág. 9. Para el bosquejo de una escapología general, cfr. *Esferas III, Espumas, op. cit.*, págs. 565-ss. <<

[242] La metafísica y ética del *improvement* se retrotrae, en parte, a fuentes británicas anteriores, sobre todo en el campo de los liberales gladstonianos; cfr. Ian Bradley, *The Optimists. Themes and Personalities in Victorian Liberalism*, Londres y Boston 1980, págs. 200-221. <<

[243] Cfr. Arthur M. Schlesinger Jr., *The Disuniting of America, op. cit.*, págs. 23-44. <<

[244] El eslogan actual de la extrema derecha americano-

estadounidense «Let's blow up the Middle East» expresa cómo se imagina en el país preferido del narcisismo la remoción de la dependencia molesta. Cfr. también Robert Baer, *Sleeping with the Devil: How Washington Sold Our Soul for Saudi Crude*, Three Rivers 2004. Por lo demás está claro que la tarea del 11 de septiembre fue la de dinamitar la *entente cordiale* de los sistemas escapistas: con ese fin eligió Bin Laden una mayoría de agentes saudí-árabes para sus vuelos de la muerte. <<

[245] Citado por: Hans-Eckehard Bahr, *Erbarmen mit Amerika. Deutsche Alternativen*, Berlín 2003, pág. 12. <<

[246] George W. Bush en un discurso el 26 de febrero de 2003; citado por Francis Fukuyama, «Nation-Building 101», en: *The Atlantic Monthly*, enero/febrero 2004. <<

[247] Agradezco a Gilles Kepel esta referencia. <<

[248] En sumo grado sintomáticamente en ese papel: Paul Berman, *Terror und Liberalismus*, Hamburgo 2004; un libro en el que se invoca el término de «totalitarismo», que ya en tiempos de Hannah Arendt explicaba poco, para colocar a los actuales configuradores del mundo de odio de los islamistas en paralelo con antimodernistas occidentales anteriores; un planteamiento con sentido en ciertos límites, cuyo desarrollo fracasa, sin embargo, en Berman por analogías seudointelectuales. <<

[249] Para la deducción dentro de la historia de las ideas de la tradicional enemistad islámica con los judíos, cfr. Jean Lacarrière, *L'Orient et l'Occident. Les origines d'un conflit*, París 2003. Cfr. también: *Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte*, Doron Rabinovici, Ulrich Speck y Natan Sznaider (eds.), Frankfurt 2003, así como Pierre-André Taguieff, *La nouvelle judéophobie*, París 2002; el último libro es digno de consideración, entre otras cosas porque sustituye el concepto

histórico de antisemitismo por el más adecuado de odio a los judíos. <<

[250] John Arquilla y David Ronfeldt, *The Emergence of Noopolitic. Towards an American Information Strategy*, Santa Mónica 1999. <<

[251] Cfr. Boris Groys, *Warten auf die grossen Ameisen, op. cit.* <<

[252] Para una crítica liberal-conservadora afilada del etnocentrismo ideológico en Estados Unidos desde los años setenta, cfr. Arthur M. Schlesinger Jr., *The Disuniting of America, op. cit.*; desde la perspectiva radical de izquierdas no menos intensa: Lindsay Waters, «The Age of Incommensurability (We gotta get outta this place)», en: *boundary* 2, vol. 28, cuaderno 2, 2001, págs. 133-172. <<

[253] Cfr. Paul Mann, *Masocriticism*, Nueva York 1999. <<

[254] De lo que dan testimonio un debate nacional sin precedentes sobre la grasa, e incluso una hermenéutica profunda de ella; cfr., entre otros, Jedediah Purdy, «Cada uno un rey. Los americanos son gordos. También su política tiene un problema. Conexión entre ello», en: *Die Zeit*, 44/2004, pág. 44. <<

[255] Cfr. Peter Sloterdijk, *Tau von den Bermudas, op. cit.*, págs. 27-40. <<

[256] Carl Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung* (1942), Stuttgart 1993, pág. 105. <<

[257] Cfr. ahora también Derrick de Kerckhove y Claude de Vos, *Le monde de l'alphabet*, manuscrito, 2004. <<

[258] Cfr. la carta de Edmund Husserl a Hugo von Hofmannsthal del 12 de enero de 1907: una conjura de la alianza entre arte y fenomenología a causa de la pasión común por el ver «puramente estético» y por la actitud de espíritu

«puramente filosófica» (la palabra «puramente» aparece trece veces en tres páginas) y a causa del rechazo común de la inhibición en la mera vida. <<

[259] Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, París 1959. <<

[260] Cfr. Karl Schlögel, *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, Munich/Viena 2003, un libro que puede ser leído como obra clave de una nueva cultura geográfica, o bien de una topográfica existencial histórica. [Véase nota 115]. <<

[261] Miguel Torga, *The Creation of the World*, citado por: T. N. Harper, «Empire, Diaspora and the Languages of Globalism, 1850-1914», en: *Globalization and World History*, A. G. Hopkins (ed.), Londres 2002, pág. 141. <<

[262] Cfr. Roland Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture, op. cit.*, pág. 193. Según Robertson, esas expresiones imitan la palabra japonesa «dochakuka», que más o menos transmite la idea de que los productos japoneses para el mercado mundial deberían acomodarse a las circunstancias del lugar de consumo. <<

[263] Cfr. *Esferas III, Espumas*, págs. 399-ss. <<

[264] Cfr. Martin Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, págs. 105-s.; Hermann Schmitz, *System der Philosophie, Der Raum*, cuarta parte, § 218, Bonn 1995, págs. 258-308. <<

[265] Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung, op. cit.*, págs. 169-s. <<

[266] Martin Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, pág. 105. <<

[267] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Tausend Plateaus, op. cit.*, pág. 525. <<

[268] Heidegger, en sus consideraciones sobre la pobreza de mundo del animal, ha anotado que éste está encerrado en un círculo de magnitudes desinhibidoras (es decir,

desencadenantes de comportamientos); con respecto al ser humano, que es «conformador de mundo», puede decirse, más bien, que está rodeado de un círculo de cosas y relaciones que deja de lado: esto produce la exclusión blanda, la exclusión mediante no-recoger-e-incluir-a-propósito. Innecesario decir que en este dejar-fuera no culpable lo que está fuera permanece para siempre un rasgo fundamental del humano tener-mundo y ser-tenido por otro. Niklas Luhmann lo expresa a su modo: «… primero él (el mundo) es el lugar salvaje de lo que sucede a la vez —y ya por eso incontrolable —…», en: N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1998, pág. 527. <<

[269] Cfr. para este ejemplo también Régis Debray, *Des machines et des âmes. Trois conférences*, París 2002, pág. 30. <<

[270] Cfr. *Kapitalismus als Religion*, Dirk Baecker (ed.), Munich 2003. <<

[*] *Prominenz*: el conjunto de la gente prominente, importante, notable, *la crème de la crème*, la crema de la sociedad. *(N. del T.)* <<

[*] *Weltsystem*, una palabra importante y muy utilizada en este libro, tiene el doble matiz de sistema de o del mundo (modo de organización del mundo), y de sistema internacional, universal o universalizado (modo de organización mundial): un sistema que abarca hoy a todo el mundo y que ha ido generándose, en su universalidad, desde finales del siglo XV con el inicio de los descubrimientos terrestres. *(N. del T.)* <<

[*] Sloterdijk contrapone aquí *Standort* al husserliano *Lebenswelt* (mundo de vida); o a *Heimat* (patria), como ha hecho. Esto resulta interesante para comprender este concepto de *Standort*, muy utilizado en esta parte, que traducimos por «emplazamiento» o «plaza»: se trata de una

ubicación sin el calor acostumbrado, natural y tradicional, del mundo de la vida o de la patria. *(N. del T.)* <<

[*] *Täter* es el autor de un hecho, de un crimen incluso, el delincuente, el culpable en ese sentido (nunca autor en sentido artístico o literario); también el agente, *agens*: el que actúa, el activo; el actor, *Akteur*, pues: el actuante, el actor de teatro, la persona que actúa; de acción, activa, como el autor y el agente… Sloterdijk juega, y va a jugar, sobre todo en el siguiente apartado, utilizando los tres sustantivos como prácticamente sinónimos, con todas estas ambivalencias significativas, no tanto para crear un contexto ambiguo cuanto lleno de matices tácitos: acción, teatro, delincuencia juntos en los forjadores del Nuevo Mundo. *(N. del. T.)* <<

[*] *Offensive, Offensivität*, que venimos traduciendo por ofensiva y ofensividad, respectivamente, forzando un tanto la sustantivación de esos conceptos, no significan más, en general, que lo contrario de defensiva (sustantivada también): de pasividad, y la inclinación a un comportamiento ofensivo (frente a defensivo): activo, respectivamente. (Ataque tiene más evocaciones inmediatamente agresivas, violentas, bélicas, y sólo lo utilizamos en ese contexto). Todo ello remite a la mayor característica del «actor», «autor» o «agente»: del ser humano de acción; y en el sentido dicho: actividad frente a pasividad, acción frente a inacción, desinhibición frente a inhibición; pero también con los matices fuertes que conlleva: ataque, agresión, violencia, embate, acometida. Por eso elegimos, en ésta como en otras ocasiones, traducir literal o etimológicamente ciertas palabras, aunque suenen raras en castellano: para que, en lo posible, muestren o fuerzen, con su rareza, toda su plétora semántica. <<

[**] *Vorsprung (vorspringen)*: salto (saltar) hacia delante; en general: adelanto, adelantamiento, anticipación, ventaja,

distancia que lleva quien va delante, quien inicia algo, un pionero, un adelantado. Hay que entender en este sentido el subtítulo de este capítulo «La ontología del adelanto» *(Die Ontologie des Vorsprungs). (N. del T.)*. <<

[*] O el gran relato irrelatable. *(N. del T.)*. <<

[*] Por regla general, Sloterdijk escribe entre comillas «historia» («*Geschichte*»), así como «sociedad» («*Gesellschaft*»), porque no cree en ellas tal y como se han entendido hasta ahora, pero mantiene la validez de su término y concepto con todas las salvedades y restricciones depuradoras. Cuando se refiere directamente a la historia malversada de historiadores (que no se han dado cuenta de que estamos en momentos poshistóricos precisamente frente a su concepto de historia) utiliza, un tanto peyorativa e irónicamente, el término *Historie*, que, por necesidad debida a la ausencia de otra palabra de esa raíz en castellano, nosotros traducimos por *historia* también, pero sin comillas. *(N. del T.)*. <<

[*] Recuérdese lo dicho: «autor» = «*Täter*» (autor de un hecho, incluso de un delito, crimen); en la onda semántica matizada (negocios, teatro, etc.) de agente (*Agent*), actor (*Akteur*); todos son seres de acción (*agens*), que es lo que importa al caso. *(N. del T.)*. <<

[*] Algo que sucede *vor Ort* es algo que sucede en un lugar concreto, en su lugar, ante ojos concretos, en ese sentido: «ante el lugar». Por lo que respecta a su sentido minero, efectivamente, *vor Ort arbeiten* significa en alemán trabajar en la punta de mina, ante el final de una galería, abriendo hueco, cava: el trabajo más duro y crudo del minero. *(N. del T.)*. <<

[*] *Verwöhnung*: cuidado o mimo de uno mismo, o del Estado del bienestar a sus contribuyentes; comodidad, confort, generado por ello. En *Esferas III* ya se utilizó mucho esta palabra y concepto, que traducimos, siempre que no

resulte demasiado extraño (como, por ejemplo, quizá, en el título mismo de este apartado), por «mimo». Cuando se acostumbra uno suena bien y muy pregnante lo de espacio de mimo, sociedad mimada y sus valores de mimo (por ejemplo el valor de mimo del dinero). O el mimo posmoderno a uno mismo mediante seguros, dietética, *fitness*, dinero fácil, formación sin esfuerzo, fama sin obra, seguridad sin lucha, etc. Ése es el sentido en que utiliza *Verwöhnung* Sloterdijk en la sociedad y Estado terminal del bienestar. *(N. del T.)*. <<

ÍNDICE